



۱۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

این یک بدیه علمی است که یکت بنجازه محوره  
حضرت اشرف ذاب ساله جنگ بهادر از  
جنب این مؤلف تقدیم شده

۷۷ نو فبر ۱۹۴۹

محمد حسینی

A0675



# مِرَاةُ الْفُقَاهِيَّةِ

هي مجموعة رسائل ومساائل من مختلف الأبواب الفقهية التي

نعم البلوى بها ولما للكتابة العقاس من الوجهة النظرية

والعملية سكتشف بها اسرار الفقاهاة ورموز

الاستنباط وتمثل فيها روح الاجتهاد

للمصنف والنبوغ الفقهـي

تأليف

حضرة العلامة المجهـد الهام حجة الاسلام

السيد محمد جعفر الحسيني الحائري

منع الله للسلمين بركات وحموده آمين

---

مطبعة النعاج - بغداد

سنة ١٣٤٧  
١٩٢٨ م



# فهرست محتويات الكتاب من الرسائل والمسائل

- رسالة المسألة ( كشف الستار عن قاعدة لا ضرر ولا ضرار  
» في حكم ماء الفسالة والماء المسعمل في رفع الحدث  
» في المباحات المتعلقة بالكر  
» في الحيض و-دوده واحكامه  
» في احكام صلوة المسافر  
» المسألة منقول الكلام في لال المختلط الحرام  
» المسائل الخمس في اهم مباحات الخمس  
» المسألة تلخيص للقال في شخصين الاحمال  
» المسألة ( رفع السجوف عن حكم بيع الوقوف )  
» في مباحث الطلاق

الخدمة والصلوة على نبيه ( وبعد ) فلما كانت ( قاعدة الضرر )  
( ضرار ) من القواعد الفقهية التي يعم تفهمها في كثير من الفروع للفرقة في  
ابواب الفقه كما يظهر للمتتبع فقد حدا بي ذلك الى ان اوف الكلام حقه فيها  
مراعي الاختصار بالاختصار على الواضحة المهمة مما يتعلق بها من جهات البحث  
وذلك في على مقدمة وثلاثة مقاصد وخاتمة مفرغها لها في قالب رسالة سميتها  
( كشف الستار عن قاعدة لا ضرر ولا ضرار ) مستمداً من الله التوفيق وهو  
حسبي ونعم الوكيل .

﴿ اما المقدمة ﴾ فتتضمن البحث عن الهيئة التركيبية اللفظية لهذه  
القاعدة ومدركها ووجه محبة مستنداتها فيقع الكلام في مقامين

﴿ الاول ﴾ في فهم القضية ببيتها التركيبية فاقول ان الضرر اسم  
مصدر والمصدر هو الضر من ضره بضره ضرا من باب قتل يقتل وقد  
وقع الاشتباه والغلط لجملة من ائمة اللغة في حقيقة معناه وفي موارد استعماله  
والصحيح انه عبارة عن معنى عديم وهو عدم النفع عند وجود مقتضيه  
فتقابل مع النفع تقابل العدم والملكية لا تقابل التضاد كما توهمه صاحب  
القاموس والنهاية الاثري في قولها الضر ضد النفع ولا تقابل التخالف  
كما توهمه صاحب الصحاح في قوله الضر خلاف النفع وقد ضره وضاره  
يعني والاسم الضرر وذلك لان التقابل على شئ من المعنيين لا يتحقق  
الا بين الامرين الوجوديين والنفع وان كان وجوديا الا ان الضرر ليس  
كذلك بل هو حينما تحقق عديم صرف لانه قص وهو عديم سواء في



الا حيان او غيرها وليس اختصا في النقص في الا حيان لسكونه معنى برامه  
كما نومه كلمة للصباح في قوله الاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الا حيان  
كما انه ليس بمعنى برامه المذكورة له أخيراً صاحب القاموس وهو سوء الحال  
فانه اشتبه للفهوم بالمصداق اذ هو في كل مورد يستعمل فيه فانما يستعمل  
بلعنا ذلك للمعنى العدمي الجامع واذا استعمل في ما هو في مادي النظر امر  
وجودي فهو في الحقيقة راجع الى العدم ويكون الضرر فيه فانما بجهته العدمية  
فان الوجود لا يقع ضرراً اصلاً بل هو خير محض نعم كما اشرنا ليس الضرر  
في جميع ما يستعمل فيه من الوارد عبارة عن صرف عدم الشيء والا  
لكان جميع الاعداد الحاصلة للانسان ضرراً مع ان البداهة تقضي بخلافه  
بل عدمه في ما كان له مقتضى الوجود فليس التقابل بينه وبين النفع تقابل  
الايجاب والسلب بل كما مر تقابل العدم والملئكة كالمعنى فانه اسم لعدم  
البصر مع مقتضيه نوعاً او جنساً .

﴿ واما الضرار ﴾ قالذي يلوح من ظاهر كلمة من عثرنا عليهم هو  
كونه الفعل القائم بالاثنين وان صيغ من غير باب للتعاملة ايضاً لان مصدر  
ضر يضر جاء ايضاً على زنة ضرار كما جاء على الضرر فهو انما يستعمل في الضرر  
القائم بالاثنين بان يضر كل منهما الآخر وان قيل ان الضرر ما يضر صاحبك  
وتنتفع انت والضرار ان اضره بغير ان تنتفع كما ربما يقال ان الضرر والضرار  
بمعنى واحد قل في الصحاح الضرار للضارة وقال في الصحاح ضره يضره  
من باب قتل اذا فعل به مكروها وضر به يتعدى بنفسه ثلاثياً والباء  
مزيداً والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الا حيان وضاره  
يضره ضراراً يعني ضره وليس الغرض من قوله يعني ضره كقول صاحب  
الصحاح وقد ضره وضاره بمعنى ان ضاره استعمل في غير ما هو قضية باب



الفاعلة من قيام الفعل بالطرفين بان يكون كل منهما فاعلا ما يفعله الآخر  
بل الغرض انه ليس بمعنى اخر غير المادة من المعنى بل معناها المحفوظ  
بزيادة ما هو مقتضى الهيئة في ذلك الباب

(وقال) في النهاية في الاثرية الضرر فعل الواحد والضرار فعل  
الاثنيين وحينئذ فلا وجه لقوله بعد ذلك والضرر ابتداء الفعل والضرار  
الحزاء عليه لانه حينئذ عبارة عن الفعل الواحد لواقع حزنا اذ لا يرفع اليد  
عما هو وضع باب الفاعلة الا بعد قيام ما يصح معه ذلك اللهم الا ان  
يكون الغرض استعماله في التضار الحزائي كما هو الغالب لان المضارة غالبا  
ليست على نحو يبتدىء كل من المصارين بالاضرار دعوة واحدة بل يقع احد  
الاضرارين ابتداء والآخر مجازاة فن وقعا ابتداء وفي وقت واحد كان  
ذلك مضاره وان وقع احدهما قبل الآخر كان ضرارا فهو فعل الاثنيين اذا  
صدر احدهما على نحو الحزاء ويشهد بهذا التفسير قوله قبل ذلك والضرار  
فعل الاثنيين لكن يبقى حينئذ مطالبة الدليلين في ثبوتاته فان المعنى الحقيقي  
انما هو الضرر القائم بالاثنيين على جهة الاشتراك في الفاعلية وهما وبان  
الافعال خارجة عن مسميتهما وامل منشأ النور وقوع هذا المعنى في الخارج  
غالب على نحو يقع احد الفعلين على وجه التقاص فزعم لذلك ان معناه  
لغة ذلك وهو غلط وضح فري الحزاء والتفصيص فنون المعنى في  
دال في وضعه له لفظ ولا يمكن لفظ معناه عديدة حسب تعدد  
الجهات والعنوين

(لا يقال) باب الفاعلة والتعامل وان اشترك في ان مصاد كل  
مهما وسائر ما يشتق منهما المادة الدائمة بشخصين على وجه الفاعلية لكنهما  
بفرد في انهما في المزدوج لا يصح تخريب زيد عمرو كما لا يصح



ضار بآفريد وعمر و ان اشتركا في الفاعلية الا ان لزوم استعمال باب الفاعلة متعديا يكشف عن اعتبار سبق احدهما بالفاعلية في معنى اللفظ وضعا فيقدم البادى .  
 فاعلا ويؤخر المتأخر في ايجاد الفعل المنتزع منه بهذا اللعاط عنون الجزاء .  
 مفعولا وان كان في الواقع فاعلا

﴿ لانه يقال ﴾ ان مقتضى الاشتراك في الفاعلية كما هو مفاد الباب الاشتراك في الفعولية باللازمة فكما ان كلا منهما يتصف بالمبدئية يتصف بالمحلية والا لم يحصل الفاعلة فاذا قصد مبدئية احدهما ومحلية الآخر جعل المبدأ فاعلا والاخر مفعولا وان قصد اقامة مبدئية كل منهما جىء بكليهما بصورة الفاعل سواء كان احدهما متقدما في العمل او شرعا فيه دفعة واحدة فالوجه في ما يستعمل متعديا انما هو تماق الفرض باظهار مفعولية احدهما المعين اللازمة لحقيقة معنى الفاعلة لا للزوم سبق احدهما في الفاعلية ~~مضى~~ يستلزم الفاعلة الجزائية واما الوجه في عدم التعدى في باب التفاعل فوضعه للمطاوعة وهي تستلزم اللزوم ولذلك لا يصح ان يقال تضارب زيد وعمر و قد بين من جميع ما حققناه ان الضرار بحسب اللغة هو فعل الاثنين لكن الظاهر منه في الخبر المنص من لقصة ان جندب ارادة الفعل الواحد حيث طبق قوله (ع) لا ضرر ولا ضرار على الضار الواحد كما هو مفروض القصة وجعله بمنزلة كبرى لقوله انك رجل مضار ويشهد له استعماله الضار في ما جعله بمنزلة الصغرى مع ان سمرة لم يكن مضارا بل ضارا لعدم اضرار الانصاري له فيكون قوله لا ضرار بعد قوله لا ضرر تأكيدا للمعنى الاول ولعله الى ما ذكرنا ينظر قول من قال ان الضرار والضرر بمعنى واحد والتكرار للتأكيد لانهما متعديان معنى بحسب اللغة كما يوجه ظاهر الكلام كما يكون التكرار للتأكيد في خبر الخبر المذكور من سائر اخبار العرب وان صح استعماله



في معناه الموضوع له لان الفعل الثاني الذي به يتم معناه ايضا ضرر وقد نفي  
بالفقرة الاولى ولا وجه لذكره بعدها الا كونه تأكيداً وملاحظة وتأمل

﴿ الثاني ﴾ في مدرك القاعدة ووجه حجة مستندها انما هي بنفسها  
فمن القواعد للسلسلة بين اصحابنا ومعمولة بها في فروع كثيرة وقد دلت على  
مفادها الاخبار المستفيضه ولا ينسب المجال لقلها بأسرها على طول بعضها  
وكثرتها واستفاضتها نفي عن التعرض لصحة اسنادها لانها وان لم تتوار  
لفظاً لاختلافها في الفاظها ولا معنى لعدم احراز كون الخبرين بعدد الاخبار  
من المعنى الجامع وبمجرد وجوده لا يجدي بدون الاحراز اذ لا يحصل القطع  
بالجامع بخلاف ما لو احراز اذ الاختلافات الواقعة في اخبارهم حينئذ انما هي  
في خصوصيات ذلك المعنى الواحد وهي لا تضر بعد حصول القطع به ومن  
هنا ترى عدم حصول القطع بالجامع عادة في الاخبار المتفرقة مع وجوده  
بينها وسره عدم اتحاد القصد للاخبار عما بينها من القدر المشترك فالعيار في  
التوار المعنوي حسبما هو مقرر في محله وحدة محل النظر في الاخبار وان  
يخبر كل عما يخبر عنه الآخر وان لم يخبر بما اخبر به واذا تحقق الاخير كان  
من التوار اللفظي فضلا عن المعنوي لكنها متواترة اجمالاً والتوار الاحالي  
لا يختص الى ما يقتضيه اليه التوار للمعنوي وهو مؤنة الاحراز وان حصل  
الاختلاف القاض في الخبر به ومعنى التوار الاحالي القطع بصدور واحد  
منها عادة مع ما هي عليها من الكثرة والاستفاضة لاجاء العادة من عدم  
صدور شيء منها وليكن هذا مرام الفخر في ما حكى عنه من دعوى التوار  
في نفي الضرر والضرار وحينئذ لا بد من الاخذ بهذا ما هو الاخص منها  
مضمونا في مقام التعيين لانه الذي يقطع بصدوره باشتغال الكل عليه  
فاللزم النظر فيها لخراج ما هو كذلك والاقتصار عليه في مرحلة العمل

فقد يكون الباعث على الاخبار هو البعث او الزجر وقد يكون غيرهما كما هو الحال في صبيغ الامر بل مطلق الصبيغ الانشائية قلن .. ما فيها محفوفة عند مختلف الدواعي وشرح ذلك، هو قول الى محله وقد حله على هذا المعنى صاحب النهاية الاثيرة في ظاهر كلامه حيث فسّر الحديث بقوله لا يضر الرجل اخوه فينفقه من ماله شيئا ولكنه غلط وليس لا ضرر مستعملا في لا يضر بصيغة المهي لما عرفت ان الجملة الخبرية مستعملة في ما هو معناها وهو الحكاية عن ثبوت النسبة في موطنه والداعي هو الزجر عن الضرر لا انها مستعملة فيه استعمال اللفظ في معناه كما هو الحال في امثاله مثل قوله يغتسل او يتوضأ او يعبد الى غير ذلك

﴿ومنها﴾ انها من قبيل نفي السبب بنفي السبب فللرأى الحكم الشرعي المستند للضرر وذلك لان الاحكام الشرعية وضعية كانت او تكليفية تصور على نحوين احدهما ما يوجب وقوع المكاف في الضرر عند العمل كوجوب الوضوء الضروري ولزوم بيع الغائب ونحوهما وثانيها ما لا يستلزم ذلك تكافيا كان او وضعا وقوله لا ضرر ولا ضرار بيان لعدم تشريع النهي الاول في الاسلام وانه ليس في الدين حكم يكون سببا لوقوع المكاف عند العمل به في الضرر وهو من قبيل نفي السبب وهو الحكم بنفي السبب وهو الضرر وقد اختار هذا الوجه شيخنا العلامة المحقق الانصاري قدس سره وجميع هذه الوجيه فاسدة ولا ينبغي ان يعتمد عليها في معنى الرواية

﴿اما الوجه الاول﴾ وهو الذي ذكره صاحب المقبول في شرائط العمل باصالة البرائة فمع انه خلاف الظاهر لا ينطبق على جميع اللوارد التي عن اصحاب نفادها وبها قلن الاحكام الضرورية الغير المتداركة في التكييفات كذيرة مع انهم طبقوا هذه القاعدة عليها ومتنضى هذا المعنى



عدم جريانه فيها فن وجوب الوضوء الضرري وامثاله غير متدارك بشئ  
مع انهم انما قوا الوجوب بهذه القاعدة

﴿ واما الوجه الثاني ﴾ فيه مع انه خلاف الظاهر كالاول ان  
الاصحاب تمسكوا بالقاعدة المذكورة في الاحكام الوضعية كلزوم المعاملة  
الفنية مثل عليك الجاهل بالغبن ماله اقل قيمته الحقيقية او بيع العمان مع  
عدم التدليس الا باطل منها وغير ذلك وبمجرد حرمة الاضرار بالفساد والغير  
لا يتلزم ارتفاع مثل هذه الاحكام الوضعية المستتبعة بالضرر اذ لا تنافي  
صحة البيع ووجوب الوفاء به الحرمة وترتب الاثم على الاضرار ان ارادة  
النهي لو كان ننحو الاستعمال لم يطرد في جميع الموارد كما في موارد اثبات  
حق الشفعة للشريك في الضرر اذ لا يرتبط المقام بالزجر والردع نعم  
يصح ذلك في قصة سمرة لقوله (ع) انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار وان  
كان ننحو استعمال النفي في مورد النهي بالمعاط ان الممتنع شرعا كالممتنع  
خارجا ونفيت الحقيقة بهذا الاعتبار قائما يصح ذلك في ما اذا كان النهي  
الشرعي معلوما من الخارج مع قطع النظر عن النفي في هذا فنعظ كما في قوله  
لا رفق ولا فوق ولا جدال في الحج دون ما اذا قصده اثبات النهي  
الشرعي بنفس هذا النفي الذي روعي فيه هذا المعاط لان حسن هذا  
الاستعمال انما كان باعتبار كون النفي مذهبيا عنه شرعا والمفروض انه فسد  
اثبات النهي بنفس هذا النفي

﴿ واما الثالث ﴾ فهو وان كان اقرب من سابقه لكون كلمة لا  
مستعملة في ما هو ظاهرها وهو النفي والضرر منفي حقيقة الا انه يستلزم  
استعمال الضرر في الحكم الضري بلا علاقة مصححة لذلك لان علاقة  
السببية لا تجدي في صحة استعمال الضرر في خصوص الحكم الذي هو احد



افراد السبب بل يجب وجود علاقة اخرى في استعماله فيه لان صحة استعمال الحرارة في سببها لا تستلزم صحة استعمالها في خصوص النار او الشمس بمجرد السببية اذا لم تكن هناك علاقة اخرى يصح معها الاستعمال الا ان يقال ان الضرر استعمال في سببه تلك العلاقة الا ان تعيين خصوص الحكم من افراد السبب انما جاء من قبل القرينة مثل قوله في الاسلام او في الدين او على مؤمن كما في الروايات فيكون المقام من باب تعدد الدال والمدلول لكنه بعيد في الغاية مع عدم تمايزه في الاخبار الخالية عن مثل تلك القرائن كما هو غالبا فلا قرب بل المتعين في معنى الخبر ان يكون من قبيل في الحكم بنفي للموضوع .

فمعنى لا ضرر ولا ضرار انه لا يجوز الاضرار بالغير ولا يجب تحمّل الضرر من الغير فالوجه في نفي الضرر ادعاء انه مع عدم تشريع الحكم لموضوعه لا ضرر فنفيه ادعائي بمعنى ان الادعاء وجه النفي مع استعمال كل من كلمة النفي ومدخولها في ما هو معناه بلا ارتكاب تحوز في لفظ الضرر باستعماله في الحكم كما هو مقتضى اوجه السابق وهو المراد في اشماحه مثل قوله لا حرج في الدين وقوله لا روث ولا وسوق ولا جدال في المحيط فان امثال هذه ليست مبنية على الحذف والتقدير او التحوز في الكلمة بل من باب نفي ما به سبب هذه الامور تنفيها لما فيه من المصلحة لكونه اكدي في الاحكام الماسة لتلك الموضوعات وكثيرا ما تستدعي المصلحة ذلك اذا اريد المداغنة في نفي وصف عن شيء لان فيه ادعاء بان مع عدم الوصف لا يوصف كقوله ع يا اشباه الرجال ولا رجال فانه ليس للراد ولا رجال كاملين ولا هو مبتن على استعمال الرجال في الكمال فانه حينئذ يشبه ان يكون رطاة وهو ع اصل التفصاح والبلاغة بل ليس المراد سوى ما ذكرنا وهو المراد من مثل قوله لا

صلوة لجار للسجد الا في المسجد ولا عمل الا نية وغير ذلك ومن هنا يظهر ان  
 مساق قوله لا ضرر ولا ضرار مساق حديث الرفع في كونه في مقام النية فهو  
 انما يفيد نفي ما يقتضي النية فيه كما ان حديث الرفع يفيد رفع ما اقتضت  
 النية رفعه دون الاحكام والآثار التي كان الضرر موضوعا لها كما هو الحال في  
 الحديث لما حققناه في محله من ان الاحكام الثابتة لموضوع الخطاء والنسيان  
 والجهل لا ترفع به لزوم اقتضاء الموضوع وضعها ورفعها وهو اقتضاء لا رن  
 متضادين فيلزم التناقض في اقتضائه وذلك لان السبب والمقتضى لرفع تلك  
 الآثار منة هو نفس تلك العاوين ولا يمكن ان تكون موضوعات لها لان  
 موضوع الاثر يقتضي وضعه فكيف يصير مقتضيا لرفعه فاذا كانت الآثار  
 بمثابة كانت تلك الموضوعات مقتضية لرفعها منة لمناسبتها للتسهيل فلا يعقل  
 ان تكون موضوعات لها وهكذا الامر في الضرر فاذا كان الحكم بما  
 يقتضي الضرر رفعه منة ولا يمكن ان يقع موضوعا له

والفرق بين ما ذكره من المعنى ونفي السبب نفي السبب واضح فان  
 الموضوع قد لا يكون ضررا لئلا يحكم عليه بحكم يلزم من العمل به في بعض  
 موارد الوقوع في الضرر كوجوب الموضوع مع ضرار الماء ولزوم بيع الغائب الى  
 غير ذلك من انواع الوضع والتكليف وقد يكون كذلك وقاعدة لا ضرر  
 تقع مثل هذه الاحكام وتكون حاكم على ادلتها لو كانت ناظرة اليها  
 دون الاحكام المستتبة للوقوع في الضرر لاجل العمل بها ولا حل صرف القاعدة  
 الى نفي السبب نفي السبب وقع قدس سره في اشكال من جهة ما ذهب  
 اليه المشهور حيث بنوا على جواز بيع الغائب وتقوده مع خيار الغيب للشعري  
 نسكا بهذه القاعدة فان لا ضرر انما يقع الحكم الشرعي وهو في تلك المعاملة  
 لزوم للبيع ووجوب الوفاء به على نحو لا يكون للشعري حق المطالبة بالارش

وارتجاع هذا المعنى بالقاعدة لا يوجب ثبوت الجواز كما حكموا به بل كما يجتمع معه يجتمع مع اللزوم مع استحقاق المطالبة بالزيادة بل يجتمع مع فساد اصل المعاملة اذ لا ملازمة عكلا بين عدم اللزوم وثبوت النفوذ والصحة ولا يرد هذا الاشكال على ما جعلناه مفاد القاعدة اذ حكم هذه المعاملة لولا القاعدة اللزوم فهو مرفوع ببركتها لحكومتها على دليل لزوم الوفاء بالعقد فيثبت الجواز بعموم قوله احل الله البيع فتكون كسب المعاطاة في الصحة وعدم اللزوم. وبهذا يمكن القول بان المشهور فهموا من لا ضرر مذكرونا من المعنى وحينئذ فهم مصيبون في ما بنوا عليه من ثبوت الجواز الا انه يتوجه الاشكال عليهم من جهة الحكم بالخيار اذ لا وجه له حينئذ لان ثبوت الجواز وعدم وجوب الوفاء لا يستلزم الخيار للشعري وليست القاعدة واقية بآثاره فلا بد من التماس دليل اخر غيرها ومن مذكرونا كله ظهر وجه الترجيح لما ذكرنا من المعنى ولو لم يكن له مرجح غيره كفى في الترجيح

المقصد الثاني في ملاحظة دليل القاعدة مع الادلة المقتضية لاحكام الواقعية الاولى وتوضيح ذلك هو ان الاحكام الشرعية المترتبة على موضوعاتها ليست على نحو واحد اذ منها ما يترتب على موضوعاتها بعناوينها الاولى كما هو الغالب ومنها ما يترتب عليها بعناوينها الثانوية كالصلح والشرط والاطاعة للوالدين والسيد واجابة المؤمن ونحوها فانها عناوين طارئة على الموضوعات التي لها احكام متعلقة بذواتها وهذه العناوين الثانوية هي مقتضية لاحكام تترتب على الموضوعات حسب اقتضاها فان الفعل الذي لا يجب بمواده الاولى ربما يجب بعنوان الاطاعة للوالدين ومن هذا الفصل عنوان الضرر والخرج فان الضرر عنوان يعرض على الموضوعات المعنوية بعناوينها الاولى المقتضية لاحكامها الا ان الضرر والخرج يقتضيان ارتجاع ما ثبت لها من



الاحكام بخلاف غيرهما من العناوين فانه مقتضى الاثبات احكام اخر لها  
 عند تعينها به وكما ان العناوين الثانوية تختلف في اقتضاء الاثبات والرفع  
 تختلف في الزاخرة للعناوين الاولى في مرتبة العملية والاقتضاء لما تقتضيه اثباتاً  
 او رفعاً على العناوين الاولى لما تترتب عليها من الاحكام فربما غلبت  
 عليها في هذه المرحلة فاستتبعت مقتضاها وربما انفهرت فاستتبعت العناوين  
 الاولى آثارها وربما تقاومتا في الزاخرة وهذا الاختلاف ناشئ عما في نفس  
 كل منهما من الاختلاف فان عنوان الطاعة للابون اذا طره على شرب  
 الخمر المباح بذاته ربما اثر في وجوبه بخلاف شرب الخمر ولكن اذا توفف  
 انجاء نبي او وصى على مئة دمة محرومة كالتصرف في مال الغير بغير اذنه  
 اضمحلت جهة التعريم وهكذا الحال في الصلح والشرط فان الصلح جائز  
 بين المسلمين الا ما حرم حلالاً او حلل حراماً والشروط سائغة الا ما خالف  
 الكتاب هذا في مرحلة الثبوت واما في مرحلة الاثبات فان احراز غلبة احد  
 العنوانين وتساويه المقتضى للتعيين فلا بحث ومما شك لا بد من ملاحظة  
 كل من الدليل المثبت للمحكم على الموضوع بعنوانه الاولى والرافع او للثبوت  
 له عليه بعنوانه الثانوي فان كان دليل الثانوي مضافاً الى الدليل الاول بدلالته  
 المنقضية بان كان يصدد التعرض لشرح حاله سعة وضيقاً ببيان كية مفاده  
 بحيث احراز ذلك منه كان حاك ومقديماً عليه تقدم الحاكم على المحكوم  
 ولا بان كان لمجرد اثبات الحكم له بعنوان الثانوي او للنفي عنه بلا نظر اليه  
 فان لم يكن فيه ما يوجب المعارضة قدم عليه من باب الجمع العرفي والاهومل  
 معهما معاملة المتعارضين فيلتمس للرجح ومن هنا قيل بالمعارضة بين اطلاق  
 لاضرر واطلاق الناس مسلطون على اموالهم في ما اذا استلزم تصرف الثالث  
 ضرراً لجار فمنع من التمسك بقاعدة الضرر فيه لمعارضة ما بقاعدة السلطنة

لكن دعوى الحكومة في ادلة نفي الضرر والخرج كما وقعت عن شيخنا  
 الانصارى في غاية الاشكال لما عرفت من لزوم المظهر والشرح الذي هو  
 الملاك في الحكومة كما اعترف به ودون اثباته خرط الفتاد اذ ليس في ادائها  
 ما يحقق ذلك وبمجرد شمول الادلة الاولى لموارد الضرر والخرج كشمول  
 ادائها لمواردها لا يحقق هذا الملاك والشمول بمجرد لا يكفي في تحقق الحكومة  
 لتحقيقه في كل داليل متعارضين ولولا ان لم تتحقق المعارضة اصلا كما ان ذلك  
 بمجرد لا يكفي في تحقق المعارضة اذ لا معارضة بين الحاكم والمحكوم ولا بد  
 في دليل كل منهما من اطلاق او عموم يشمل مورد الاخر والا لم يتصف  
 احدهما بالحاكية وادلة نفي الضرر والخرج خالية عن ملاك الحكومة لان  
 مدلولها انما هو نفي الحكم عما فيه احدهما واقعا ولا نظار لها الى الادلة  
 المثبتة للاحكام للموضوعات بعناوينها الاولى ولا يتوهم تحقق الحكومة فيها  
 بلعاط اشمال بعضها على قوله في الدين او في الاسلام وحمل الملاحظة منها على  
 مقيدتها نظرا الى ان الاسلام والدين كناية عن الاحكام الواقعية للثابتة بادائها  
 لموضوعاتها بعناوينها وذلك لما عرفت من ان هذا القدر لا يجدي في الحكومة  
 لثبوت هذا المقدار في ادلة نفي الضرر وان لم تكن مقيدة نعم لو كان مفادها  
 نفي الضرر في الاحكام الواقعية الثابتة بادائها بما هي كذلك اتمت مؤنة  
 الحكومة لكن ليس مفادها ذلك وانما هو اخبار عن ان الضرر الذي هو  
 عنوان طارىء على الموضوعات لاحكامه واقعا لا انه ليس له ذلك في ما ثبت بادلته من  
 الاحكام بما هو كذلك فالوجه في تقدمها عليها بعد عدم الشبهة فيه مع قطع النظر عما لو وجد  
 ما يقتضى تقدم الادلة المثبتة للاحكام الواقعية عليها او ثبوت التعارض بينهما  
 المحوج الى التماس للرجح من الخارج هو الجمع العرفي فان الصوم في النصف  
 من شعبان مستحب مثلا مع قطع النظر عن طر و عنوان اجابة للؤمن اذا

الشمس الافطار فاذا قم الدليل على استحباب الاجابة جمع العرف بينهما بخروج  
 للعنوان الاولى وهو الصيام عن العلية التامة للاستحباب الى الاقتضاء  
 واستقل العنوان الطارى في العلية التامة لما يستدعيه وهكذا الحال في ادلة  
 نفي الضرر والعسر بالاضافة الى الادلة الواقعية وهذا هو الطريق الواضح  
 في الجمع بين كل دليلين اثبت احدهما الحكم للموضوع بعنوانه الاولى واثبتته  
 الآخر له بعنوانه الثانوي ويسلك في هذا الطريق في الفروع الفقهية التي  
 رتبها الاصحاب على قاعدة نفي الضرر حينئذ قلبي يقدم مثل الناس  
 مسلطون على اموالهم او دليل وجوب الوفاء بالعقد على قاعدة الضرر لا بد  
 له من اقامة الدليل على تقدمه ومع قيامه يقدم لان ذلك يكشف كسفا انياً  
 عن بقاء العنوان الاولى على ما كان قبل طرؤ العنوان الثانوي وهو صفة  
 العلية التامة لحكم موضوعه وعدم تأثير الطارى ثانياً في الحكم الذي يقتضيه  
 لكن ما ذكرناه من الجمع انما هو في محله وموقفه وهو اذا لم يكن دليل  
 الواقع نصافيه او ما هو كالمص والاقدم على داييل الحكم لثانوي لكونه  
 حينئذ كالمخصص له كما لو فرض ان دليل وجوب الوضوء او لزوم العقد نص  
 في الرد المطر وعليه العنوان الثانوي اذا استلزم وضوء ضرراً والمعاملة غبنا  
 فلا يرفع اليد عنه بعموم لا ضرر فان العرف لا يتوقفون في تقديم مثله على  
 مثله ولا يوقفون بينهما كتوفيقهم بين عامين او مطلقة بين لا ترجيح لاحدهما  
 على الآخر بالاطهريه او النصوصية وكذا الحال في ما اذا كان دليل الواقع  
 كالنص بان كان اظهر من داييل الثانوي ذ لا يؤخذ بالظاهر ويترك الاظهر  
 ومن هنا ظهر وجه التوفيق بين ما ذكرناه من الجمع العرفي وبين ما يرى من  
 الاصحاب من الاختلاف في موارد شتى حيث خالف بعضهم بعضاً في  
 العمل بقاعدة نفي الضرر فمنهم من قدم دليل الواقع ومنهم من قدم دليل



للقاعدة لان النصوصية والاظهريه ليس لها واقع محفوظ في كافة الانظار بل  
تختلفان حسب اختلافها بل حسب اختلاف الازمان في نظر واحد ولهذا  
ترى فتويين مختلفتين من مجتهد واحد في زمانين قرب نظري الدليل  
نصا والآخر لا يراه اظهر فضلا عن كونه نصا في مدلوله وهكذا الحال في  
الاظهريه فلا يستبعد ان يكون الدليل في نظر في قوة الظهور بحيث كاد  
ان يبلغ درجة النص وفي نظر اخر من المجملات اضلا عن ان يكون له ظهور  
فهم متساوون على ان دليل قاعدة الضرر مقدم على دليل الواقع حبا  
بقتضيه الجمع العرفي في ما اذا لم يكن فيه ما يقتضى تقديمه عليه من النصوصية  
او الاظهريه الا ان الاختلاف نشأ عن الاختلاف في تشخيص موضوع  
النص او الاظهر ولذا ترى ان من قدم دليل الواقع في مورد قدم الادلة  
الثابتة في مورد اخر مضافا الى ما عرفته من امكان استناد التقديم الى دليل  
خاص على تقديمه الكاتف انا من بقاء العنوان الاولى على حليته التامة  
الحكم للوضع فعلام جريان الجمع العرفي في مثل هذا المورد من باب التخصص  
لا التخصص فلا حظ وتأمل .

هو المقصد الثالث في تعارض الضررين في بعض موارد التمسك  
بالقاعدة وقبل الخوض في ذلك لابد من تقديم مقدمة تساعد على توضيح  
الحقيقة فاقول اذا تراحم فردان في الحكم المرتب على موضوع عام يختلف  
الواقع بحسب مرحلة الثبوت مع قطع النظر عن حل الخطاب اللفظي الذي  
هو مرحلة الاثبات فتارة يكون كل من الفردين مشتملا على المصلحة التامة  
المتنضية لان يحكم بحكم العام فعلا الا انه لم يتعلق بكل منهما الحكم  
الفعلي بسبب التصادم وللزاحة كما في الواجبين للتزاحم كأن امر للولي  
باكرام العالم وزاحم فردان من الاكرام بحيث لا يمكن امتثال الامر

بالا كرام في كل منهما ويلزم من اكرام احد الصالحين عدم اكرام الآخر  
 واخرى لا يكون كل منهما في مورد التزاحم مشتملا على المصلحة التي كان  
 مشتملا عليها لولا طرد الزاحمة وثالثه تكون في احدهما لا بعنوان وليس  
 كل واحد منهما بالخصوص مشتملا عليها كما اذا وقع التعارض في افراد  
 الطرق والامارات بناء على ان اعتبارها من باب الطريقة المحضة دون النسبية  
 فن كلا من الامارتين او الخبرين ليس بالخصوص مشتملا على مصلحة  
 الطريقة للعلم الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع والمخالف لا يشتمل على مصلحة  
 الطريقة بل احدهما الغير المعين عندنا لكن لا يخرج الآخر الخالي منها من  
 الفدبة للموضوع العام . ورابعه يكون المشتمل عليها احدهما بالخصوص  
 والمرجع في الاول هو التخيير لاستقلال العقل به ان لم يحرز بل ان لم يحتمل  
 هبة احدهما من الآخر في نظر اللولي والا فالتعيين لحكم العقل به حينئذ  
 وعدم موافقة الخطاب في شئ منهما في الثاني وعدم ترتيب الأثر والحكم  
 على احدهما بالخصوص وان رتب على احدهما بلا عنوان في الثالث والاخذ  
 بما هو موطن المصلحة في الرابع وهذا انما هو مقتضى القاعدة الاولى فلا  
 ينافي ثبوت التخيير او الترجيح في الخبرين المتعارضين بمقتضى دلالة الاخبار  
 هذا في مرحلة الثبوت واما مقام الاثبات واحراز كون اللورد من اى  
 الاقسام الاربعة فالتكفل له اطلاق المادة مع كونه في مقام البيان وعدم  
 تقييده بوجود شرط او فقد مانع حيث كان على الأمر اذا كانت مطلوبة  
 للمادة واشتمالها على للمصلحة مقيدة بعدم وقوع الزاحمة في افرادها مع كونه في  
 مقام بيان ما هو مطلوبه التقييد وحيث لم يقيد يكشف عن اطلاق للمادة  
 في المطلوبة والاشتمال على للمصلحة الموجبة لها وان لم تمكن الهيئة مطلقة  
 عفا لامتناع تمثيلها في صورة للزاحمة بحيث كان للولي مريداً لها وماها



إليها لزوم التكليف بالجمع بينهما وهو محال وأما نخيل ان اطلاق للمادة  
 تابع لاطلاق الهيئة لأنها هي الكاشفة عن وجود الصلاح في المادة والمفروض  
 انه لا سبيل الى مشيها في صورة المزاوجة عقلا فلا تكشف عن وجود المصلحة  
 في تلك الصورة في المادة ففاسد لان الهيئة انما تكشف عن وجود المصلحة  
 في طبيعة المادة وليس في لسان كشفها تقييد بوجود المصلحة فيها في للوارد  
 التي صح انطباق الهيئة على المادة فيها كما في الافراد الغير المتزاوجة فهي انما  
 تكشف عن مطلوبة المادة في حيل ذاتها لاشتغالها على المصلحة فعبث لا  
 مانع من تمتشى الهيئة عقلا تمت الارادة الفعلية والبعث نحو المادة من المولى  
 وحيثما قصرت بقيت المادة على محبوبيتها واشتغالها على المصلحة فلا ارادة  
 باهنة وطلب فعلي فالمادة مطلوبة للمولى ولـ يمكن لا يطلبها من المكلف اذا  
 تمهدت هذه المقدمة فنقول ان تصادم الضررين تارة يلاحظ بالاضافة الى  
 شخص واحد واخرى بالقياس الى شخصين وعلى اى حل فهو من باب  
 النزاع لان المقتضى لرفع حكم الضرر في كل من الضررين في كلا القسمين  
 موجود ولا مانع من رفع حكم كل واحد منهما في الواقعة التي تصادما فيها  
 الا عدم الامكان على نحو يحصل السلامة من كل منهما لكونهما على نحو  
 يلزم من رفع احدهما الوقوع في الآخر لشخص واحد او لشخصين وذلك  
 نظراً الى اطلاق لا ضرر بمدخوله وهو الضرر لا تمام لما عرفت من عدم  
 امكان الفردية الفعلية لكل منهما ولا مجال لمنع اطلاقه بالاضافة الى صورة  
 التصادم واختصاصه بالافراد الغير للتصادم مع وقوعه في مقام البيان والاظهار  
 تمام المراد والاطلاق يدل على ثبوت المقتضى في كل منهما لرفع الحكم  
 الذي كشف عنه الهيئة التركيبية واذا صار التصادم ببركة الاطلاق مندرجا  
 تحت عنوان النزاع فان كان بالقياس الى شخص واحد ولا اوتياب في حكم

العقل بالتخيير لولا الرجح كالاكثرية او الاقوائية حيث انها توجب صيرورة  
للمقتضى في ما كانت في جانبه أؤكد واقوى فيحكم العقل بالتعيين وان  
استقل بالتخيير عند عدمه لاختلاف حكم العقل باختلاف ملاكه كما عرفت  
في نزاعهم للصاحتين واحراز الاهمية او احتمالها في احدهما ولا وجه للرجوع  
الى الاصول والقواعد الاخر لانها هي المرجع اذا كان المقام من باب التعارض  
بان كان احد الضررين بلا عنوان وقفا وظهرا موطنا للمقتضى انفي الحكم  
وقد تبين ان اطلاق المادة يثبت وجود المقتضى في كليهما وان لم يكن للهيئة  
سبيل الى الانطباق عليهما في صورة النزاع الا اذا منع المدعي للتعارض  
وجود الاطلاق عند انداد باب الهيئة بادعاء الملازمة بين الاطلاقين  
والمفروض عدم تنفي الهيئة في صورة الزحمة لكن عرفت بما سبق في  
المقدمة فلهذا الادعاء لان المادة في حيل ذاتها موطن للمقتضى وان كانت  
عارية عن ثوب الهيئة امتداداً الى كشف الهيئة المنزعة وفقدان الكاشف  
لا يستلزم فقدان المكشوف عنه واطلاق المادة في مقام البيان  
وان كان بالعباس الى شخصين كما اذا استلزم تصرف المالك في ملكه  
وفوق جاره في الضرر وعدم تصرفه وفوقه فيه او اكره على الولاية من قبل  
الحائر المستأز به الاضرار بالناس فالرجح سائر الوصول والقواعد عند عدم النص  
ولا تأثير لاكثرية او القوة في احدهما ذلك لا حكم حينئذ بالتخيير او التعيين لا  
النقل ولا للعقل اما النقل فلعدم الدليل على احدهما كما هو المفروض في المقام  
واما العقل فلان المقام وان كان من باب النزاع الا ان العقل لا يستقل بصحة المنة  
على بعض رفع الضرر عنه مع استلزامه اوقوع الآخر فيه وشوبه في حقه والرفع  
انما هو للمنة فرفع الضرر عن رفع عنه وان كان منه الا انه بالاضافة الى من  
وقع فيه ثقة والناس كلهم امام هذا الحكم سواء ومنه يظهر وجه عدم اجدا

الاكثر به في الترجيح قل الضرر رفع منه على كافة العباد ورفع الاقوى او  
الاكثر ليس منه على من وقع فيه كما ظهر منه فساد ما نوهه بعض الاعلام  
من الترجيح بالكثرة او القوة لرجوع نزاحم الضررين في شخصين الى نزاحمهما  
في شخص واحد لان العباد في نظره تعالى بمنزلة عبد واحد فالرافة تقتضي  
بني الاكثر وذلك لان الضرر الذي قصد الشارع قبحه ان كان ملحوظا  
بالإضافة الى نوع العباد وان استلزم وقوع بعضهم فيه كافي بجوز قتل للؤمنين  
الذين تترسهم الكفار في الجهاد امكن ان يـ قال ان الضرر للنفي في تلك  
الصورة هو الاكثر الا ان الظاهر من قوله لا ضرر خلاف ذلك حيث ان  
مناسبة الحكم للموضوع تقتضي شمول الرفم لكل ضرر بالإضافة الى كل  
شخص وبذلك تحصل المنة ونفي الاكثر او الاقوى ليس منه على من وقع فيه  
بل على من نفي عنه فقط وما ذكرنا كله ظهر عدم صحة ما اختاره شيخنا  
المرتضى الانصاري من الرجوع الى سائر القواعد والاصول المعمول بها عند  
الحيرة ان فقد المرجح كالاكثرية او الاقوائية سواء كان تعارض الضررين  
بالإضافة الى واحد او اثنين لما عرفت ان الترجيح يمثلهما اما هو في الاول  
والرجوع الى القواعد اما هو في الثاني فالترجيح مطلقا فساد كفساد الرجوع  
الى القواعد مطلقا

الخاتمة في بيان امور

### الاول

ربما يتوهم ان قاعدة نفي الضرر بعد تمامية ماخذها منسوبة ودلالة  
موهونة لا يصح الاستدلال بها للعلم الاجالي فتطرق التخصيصات الكثيرة  
الى عمومها وهو بمنع من التمسك بها كما هو الشأن في جميع العمومات المعلوم  
اجالا ورود التخصيصات عليها فلا بد من الافتصاء في العمل بها على المواد



التي عمل بها الاصحاب لكشفه من عدم ملاقت المخصص لها فيها كيف  
ولو عمل بها مع العلم الاحمال للمستلزم لكون الباقي بالنسبة الى الخارج كشرة  
بيضاء في بقرة سوداء للزم منه منه جديد وهذا التوهم لا محل له بعد ما هنالك  
عليه في ما تقدم من ان دليل الواقع اذا كان نصا او كالنص فلا مجال للتوفيق  
العرفي بينهما بتقديم دليل الحكم الثانوي بل لا يقدم دليل الواقع وذلك لان  
التخصيص للعلوم اجالا للضرر بالترك عموم القاعدة انما هو في ما اذا لم  
يعمل بها الاصحاب اعراضا عنها باعتبارها كأن لم تكن اذ يعلم حينئذ من  
ذلك طرق التخصيصات الكثيرة عليها بدليل معتبر احمالا بحيث لا يصح الترك  
بعمومها ولا جعلها مما يعارض دليل الواقع ولو كانت معارضة ابتدائية بخلاف  
لتوارد التي عملوا بها ولو جعلها طرقا للمعارضة مع دليل الواقع ابتداء وصاروا  
بصدد الترجيع وركنوا الى وجه صحيح او غير وجهه في تقديم دليل الواقع في  
الوقائع الضرورية التي عمتها القاعدة اعتناء منهم بشأنها ونظرا منهم الى صلاحها  
للمعارضة وان قدموا دليل الواقع لما اوجب ذلك في نظرم كالنصوصية  
او الاظهرية او دليل خاص نهض على تقديم الواقع فان عدم عملهم بها في امثال  
تلك الموارد لا يدل على سقوطها عن درجة الاستدلال من جهة وقوعها  
مما ضا للتخصيص من غير الجهة التي قدموا بها دليل الواقع بل اعتنائهم بها  
صريح في عمومها لذلك الموارد ووجوب الاخذ بها لولا الجهة المفتضية لتقديم  
دليل الواقع وحينئذ فلا بد ان تكون دعوى العلم بالتخصيص في غير الدائرة  
التي وفق فيها بين القاعدة ودليل الواقع اما بتقديمه لكونه نصا او كالنص او  
تقديمها فيما اذا لم يكن كذلك وان وقع الاختلاف بينهم في تقديم احدهما  
على الآخر وربما تسكروا في تقديم دليل الواقع بوجه غير مرضي حيث ان  
رفع اليد عن القاعدة في امثال تلك الموارد وتقديم دليل الواقع وان كان

تخصيصا لعمومها لكن لا يوجب وهمه لكونه تخصيصا في مقامات معلومة  
تفصيلا لقيام الجهة على التخصيص وعلى المدعى الخروج عن عهدة دعوى  
العلم الاجالي بالتخصيصات الكثيرة في غير تلك الدائرة وبشت استثناء كثير  
من الموضوعات الضرورية في خارج تلك الدائرة وعلنا بخروجها منه اجمالا  
واستثناء اشخاصها علينا فلا يسع ابا التمسك بعمومها في جزئيات للوارد  
الضرورية لكونها اطرافا للعلم الاجالي بمرور الاستثناء والتخصيص عليه وانى  
له باثبات ذلك ومن هنا يظهر امكان منع التخصيص في غير الدائرة التي  
ظفرنا عليها وعلنا تفصيلا تقدم دليل الواقع على الفاعلة شيء من  
الاسباب المتقدم ذكرها التي منها قيام دليل خاص كما ربما يدعى ذلك في  
متعمد الجنابة فيحكم بوجوب الغسل عليه وان كان ضروريا

### ﴿ الثاني ﴾

لا وجه لتوهم ان لسان ادلة نفي الضرر انما هو رفع الحكم الثابت  
للموضوعات الضرورية لولا الضرر وليس لها لسان اثبات احكام اخر لها  
فيلزم اعلان العبادات الضرورية في غير الموارد التي علم بدليل خاص لرواية  
او اجماع فسادها بمجرد الضرر فان الوضوء او الغسل اذ كان يستلزم الضرر  
المالي كان دليل نفي الضرر دافعا لوجوبه ولزم من ذلك بطلانه لفساد العبادة  
بخلوها عن الامر ولا يحبس معه عن التمسك اذ ليس له لسان ما حدهما بنفي  
الوجوب وبالاخر يثبت الرجحان وملاك الصحة هو ذلك ولا يستكشف الا  
بالامر وحيث لا امر فلا رجحان فلا صحة وذلك لان حال العادة في  
هذه الجهة حال المعاملة اذا وقعت ضرورية فان البيع الضروري ليس محكوما بحكمين  
الجواز بمعنى الصحة بعموم احل الله البيع واللزوم بعموم اوفوا بالعقود حتى تكون الصحة  
مستندة بعد رفع تزومه بدليل نفي الضرر الى عموم دليلها بحيث لولا لما حكم به اهل

بحكم واحد بفعل اليهما وهو النفوذ على وجه اللزوم فإذا رفع لزومه بدليل نفي  
الضرر نفي الجواز بنفس ما دل على الحكم الوضعي ألا تحلل لأن النية تحصل  
بهذا المقدار من الرفع وهكذا العبادة فإن دليل نفي الضرر مع قطع النظر عن  
دليل آخر نهض على فسادها إذا تضرر النفس بها إنما يرفع رجحانها المرد  
للمتكشف من الأمر إذ برهنة تحصل منه دون أصل الرجحان فإذا كانت  
الطهارة الدائمة ضرورية لاحتياجها إلى بذل أموال جسيمة يرتفع وجوبها ويبقى  
الرجحان الذاتي للمتكشف من دليل العبادة على عما يرفعه وهو كاف في  
الصحة إذا أتى بها بدعي ذلك الرجحان ولا ينافي ذلك قيام دليل على الفساد  
مع تضرر النفس للاجماع على حرمة الأضرار بالهوس ولو لم تكن في البس  
قاعدة نفي الضرر كما لا ينافي ذلك قيام دليل على كفاية خوف الضرر في  
فساد العبادة كما في الصوم إذ يستكشف من ذلك أنه لا مصلحة فيها  
رأى في تلك الصورة

### ﴿ الثالث ﴾

قد بان من تضاعف ما قدمناه أن دليل نفي الضرر كدليل نفي  
الحرج وحديث الرفع سبق في مقام الله ومقتضاه اقتضار الدني على ما فيه منه  
فلو أن موضوعاً ضرورياً لا منة على المتضرر في نفي الحكم عنه فدليل الذي لا  
يشمله ولا مناقات بين كون الموضوع ضرورياً وعدم المنة في رفع حكمه إذ لا  
ملازمة بين الضرر والمنة في نفي حكم الموضوع كما لا يشمل دليل النفي  
الزائد على المقدار الذي تحصل به المنة ولذا حكمنا بصحة البيع الضروري بعد  
ارتفاع لزومه ولو لم يكن ما بدينا عموم أهل الله البيع كالحكم بصحة العبادة  
لولا قيام دليل على تأثير الضرر في فسادها كالصوم ولو لا الاجماع على حرمة  
الأضرار بالنفس لحكمنا بصحة الموضوع المضار إذا كان ضرره راجعاً إلى النفس



فضلا عما اذا كان عائداً الى المال فان التيمم حينئذ رخصة لا عزيمة لان المنه  
في رفع الايجاب دون اصل للشروعية فاذا اختار المكاف هذا الضرر لغرض  
عقلاني فليس في نفي للشروعية والالتزام بالتيمم منة عليه ولهذا لم يحكم احد  
من الفقهاء على ما هو الظاهر بثبوت حق الخيار للغيبون اذا علم المسامح  
والمشتري حال العقد بالغيب وتعهد في الاقدام على الغيب بل هو واجب  
اتقوا وليس لدليل نفي الضرر سبيل الى نفي لزومه لانه لا منة مع تعلق  
لغرض العقلاني في الاقدام وكثيرا ما اقدام العقلاء الى اضرار ماله لا غرض  
همالك لا يقال اذا لا بد من الالتزام بمثل ذلك في العبادة كما في الوضوء  
الضرري اذا اختار المكاف صرف مال حسب في تحصيل الماء اذ لا منة عليه  
حينئذ في رفع الوجوب مع اقدامه وتحصيل الضرر لانه يقال ليس المكاف  
في مثل هذه الصورة حاملا بنفسه الضرر على نفسه بل الشارع لولا حكمه  
وم الوجوب عند الضرر حيث انه بعثه نحو الفعل الضرري بمقتضى عموم  
الدالة المثبتة لوجوب الوضوء ورفع هذا البعث الالتزامي عنه بقوله لا ضرر  
في الاسلام . منة عليه ومع ذلك اذا اختار لنفسه هذا الضرر كان ذلك منه  
بلا استناد الى الشارع والاعتناء والخلط انما حصل من عدم الفرق بين ان  
يختاره المكاف او يختاره الشارع له والوضوء الضرري هو من قبيل الثاني  
لولا رفع الوجوب والبيع الضرري مع العلم بالغيب من قبيل الاول اذ لو لم  
يدخل البايع او المشتري ضرر التفاوت على نفسه لم يكن الشارع موقفا له فيه  
حتى يرفعه عنه منة لوضوح ان منة للولي على عبده برفع الضرر عنه انما  
يكون اذا كان الاضرار لولا الرفع مستندا اليه واما مع اختيار العبد للضرر  
نداع عقلائي فلا منة له عليه في امساكه عن فعل ما دعاه اليه داع لا يلومه  
العقلاء عليه

### الكتاب الرابع

لو وقع النزاع بين دليلي نفي الضرر والخرج فلزم من نفي كل منهما  
بمقتضى دليله الوقوع في الآخر وكان المقتضي للنفي في كل منهما موحودا كما  
لو فرض ان الفسخ من البايع او المشتري اذا كان هناك غبن خرج على احدهما  
واللزوم ضرر على الآخر بحيث لو روعي جانب الضرر لم يراى جانب الخرج  
وبالعكس فلا مجال لاهمال المرجعات السنية او مرجعات الدلالة مثل كون  
دليل الخرج من الكتاب ودليل الضرر من السنة او الاول نص في ما يراد منه  
لقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ان الله يريدكم اليسر ولا يريدكم  
العسر بخلاف مثل قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولهذا وقع الاختلاف في  
ما يراد منه حسبما تقدم وذلك لان المقام ليس من باب التعارض كي يرحم  
اليها بل من قبيل نزاع الامر والنهي عند اجتماعهما حسب ظهور دليلهما  
اطلاقا او عموميا في ثبوت المقتضى للحكم الاجبائي والتعريفي في جميع افراد  
الموضوع حتى الفرد الذي وقع مجعما لعنواني الموضوعين لهما ومن هنا لا يعامل  
معاملة المتعارضين في الخبرين المتنافيين اذا كان احدهما دالا على الامر والآخر  
على النهي وكان موضوعا هما عنوانين كانت النسبة بينهما عموم من وجه  
او مطلق مطلقا بل لا بد ان يلاحظ ظهور دليليهما فان كانا ظاهرين في  
ثبوت المقتضى للحكم وهو للصراحة والمفيدة في الجملة من دونهن ظهور لهما في ثبوته  
في جميع افراد العنوانين حتى ما اتفق وقوعه مجعما وان قيل بجواز اجتماع الامر  
والنهي هو مل معهما معاملة المتعارضين بالرجوع الى مرجعات السند او  
الدلالة وان كانا ظاهرين في ثبوته له في جميع افراد العنوان الواقع موضوعا  
فان قيل بجواز اجتماع الامر والنهي فلا اشكال والا فلا بد من تقديم اقوى  
للمقتضيين تأثيرا ولا محل لتوهم الرجوع الى مرجع السند او الدلالة فيقدم



الاقوى وان كان الدليل الناهض في مورد اضعف وكان الدليل الناهض  
 في مورد الضعيف اقوى وان تساويا فالمرجع القواعد والاصول العملية ودليل  
 الحرج والضرر من هذا الباب فان مقتضى في كل منهما موجود لاقتضاء  
 اطلاق المادة في كل منهما ذلك لعدم تنشي الهيئة التركيبية لكل منهما في  
 مورد المزاوجة حسبما هو المفروض من عدم امكان الجمع بينهما لنفي الحكم  
 من كل من موضوعيهما حيث ان نفي كل منهما يستلزم الوقوع في الآخر  
 فلا بد ان يلاحظ ان ايا منهما اقوى في التأثير في نفي الحكم فيتبع لانه  
 الغالب بعد التمسك والانكسار ولا ينظر الى ما في سندهما او دلالتها  
 من المرجحات وان تساويا بان كان مقتضى لنفي الحكم من الموضوع  
 الحرجي في حق الباطن مثلا مع مقتضى لنفيه من الموضوع الضروري في  
 حق المشتري في درجة واحدة فالمرجع القواعد او الاصول لكن يجب ان  
 يعلم ان المرجع هنا ليس ما هو المرجع عند تراحم الواجدين مع احراز تساوى  
 للمقتضيين وهو قاعدة التخيير بل المرجع هو عمومات الادلة المثبتة الاحكام  
 بالعنوان الاولى لولا طرؤ الضرر والحرج فان مقتضيين في الواجدين اثر في  
 مطالبية كل منهما وحيث ان المكلف يتعذر عليه اتيانها جميعا بخير بينهما  
 في مرحلة الاتيان مع تساوى مرتبة الاقتضاء فيهما قوة وضعفا بحيث لو  
 فرض تمكنه من اتيانها لوجب عليه لعدم التزامه والتزامه في المقام انما هو  
 في مرحلة التأثير فمع فرض تساوى للمقتضيين حيث انه لا يمكن تأثير واحد  
 منهما كانا كأن لم يكونا لان تأثير الضرر في رفع الحكم يمنعه تأثير الحرج في  
 الرفع للاستلزام للوقوع في الضرر وعدم ارتفاع الحكم به وبالعكس واذا منع  
 كل منهما عن تأثير الآخر سقطا عن التأثير فيبقى دليل الواقع سالما عما يقدم  
 عليه ويرفع فعلمية الحكم الثابت به كما اذا لم يكونا ولا معنى للتخيير حينئذ

وما ذكرناه بعينه جار في تعارض الضررين في شخص واحد ومن ما تقدم  
ظهر انه لا تعارض ولا حكومة ولا توفيق عرفي بين دليل الحرج والضرر  
لانهما عنوانان عرضيان وليس احدهما في طول الآخر كنفسيهما بالقياس  
الى العناوين الاولى لموضوعات المحكومة باحكامها الواقعية كي يجمع  
بينهما في مرحلة الاثبات بالافتضاء في احدهما لنفي الحكم عن معروضه  
والعلية للقائمة للآخر كما يصنع ذلك بينهما وبين العناوين الاولى على حسب اختلاف  
للقامات بحسب مرحلة الثبوت على ما عرفت سابقا وفي ما ذكرنا غنى وكفاية  
عن التعرض للاقوال والاختلافات التي وقعت من الاصحاب في فروع  
القاعدة بعد تنقيح ماهو الملاك فيها في مجاريها فراجعها لتوضح لك حقيقة الامر  
انشاء الله تعالى والحمد لله اولا واخرا وقد وقع الفراغ عنها في ليلة الحادي  
والعشرين من شهر رمضان المبارك من سنة احدى وعشرين بعد الالف  
والثلثمائة من الهجرة النبوية في البجف الاشرف وانا الاحقر محمد جعفر  
الحسيني الحائري عني عنه



## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الماء طهوراً أو الصلاة على محمد وآله الذين اذهب الله  
عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً  
وبعد فلما كانت مسألة الماء المستعمل في رفع الخبث والمستعمل في  
رفع الحدث من المسائل المهمة في باب الطهارة التي تستحق استقصاء البحث  
فيها لعموم الباعى بها رأيت ان افرد لها رسالة مستقلة فقامت بالامر مستعينا  
بالله وهو ولي التوفيق

فأقول ان البحث ينقسم على فصلين

### ﴿ الاول ﴾

في مسألة التنجس وهي كما عن الروضة وكشف الغم للماء القليل  
للفصل بالعصر او بنفسه من للتنجس بعد الصب عليه لتطهيره والمعروف  
بين اصحابنا انه لا يرفع الحدث بل عن المعتبر والمنتهي الاجماع عليه وربما  
يستدل عليه بما في المعالم من دعوى الاجماع على عدم ارتقاء الحدث بماء  
الاستنجاء والنام اولى منه ورواية عبد الله بن سنان وفيها الماء الذي يغسل  
به الثوب او يغتسل به من الحماة لا يتوضأ منه واشباهه والظاهر كما هو  
للنفذ من مطاوى كلام جماعة هو ان الكلام في رفع الحدث به من حيث  
انه مستعمل في رفع الخبث وان قلنا بطهارة ما استعمل فيه لا من حيث  
نجاسته ولذا يقول بعدم رفع الحدث به من يقول بالطهارة بل من يقول بالمطهر به  
من الخث فضلا عن الطهارة على الخلاف بين الثائدين بالطهارة في التطهير



به وعدمه ومن هنا جعل المحقق كغيره عدم رفع الحدث به مفروغا عنه قبل  
تحرير الخلاف في طهارته ونجاسته الظاهر بل الصريح في ان المناط فيه ليس  
على النجاسة والا لما كان مفروغا عنه بعد وجود القول بالطهارة وحينئذ فمثل  
هذا الاجماع المنعقد من القائلين بالطهارة والنجاسة لا يجدى في الاستدلال  
ان لم يعلم ان القائل بالنجاسة انما قل بعدم رفع الحدث به من حيث هو لا  
من حيث النجاسة فلا استدلال به انما يتم بعد القطع بان المناط فيه عنده مجرد  
استعماله في رفع الخبث وان كان طاهرا ولا شيء يسد باب هذا الاحتمال واما  
الاولوية المذكورة ففيها ما لا يخفى فانها ان كانت بملاحظة فرض النجاسة  
في ماء الفسالة والطهارة في ماء الاستنجاء كما عليه الاجماع في كلام حاشية  
فن للعلوم ان فرض القول بالنجاسة مما لا يحتاج معه الى اذات عدم رفع  
الحدث به بداهة عدم صلوح الماء له حينئذ وليس كلام من يقول بعدم جواز  
رفعه به نازلا في هذا الفرض والا فالاولوية ممنوعة لعدم توجه لها فظهر  
انه لا يخرج عن عمومات طهورية الماء واستصحاب جواز رفع الحدث به  
سوى رواية عبد الله بن سنان التي نوقش فيها سندنا باشتغالها على احمد بن حنبل  
للرمي تارة بالغلو واخرى بالنصب والبعد بينهما يشهد بانه لم يكن له مذهب  
رأسا ودلالة باشتغالها على عدم جواز رفع الحدث بالاستعمال في الاكبر ولا  
قول به وسيأتي الكلام فيها في تلك المسئلة

واما طهارته ونجاسته ففيه اقوال ربما انها من بعض الى غيره

### وتحقيق الكلام

في هذا للقام هو ان هذا الخلاف بعد عدم الخلاف  
في نجاسته مع تغيره بين النجاسة انما هو بعد الاتفاق على نجاسة القليل  
بعلاقة النجاسة مطلقا وان كان واردا عليها بل التنجيس بقول الماء بالطهارة

مطلقا والسيد بها مع وروده عليها و بعض للتأخرين بها مع ملاقات المتنجس اذا لم يكن معه نجاسة حينية ليس من عداد الاقوال في المسألة كما نوه في ما هدى الاخير كخروج القول بالنجاسة مع التغير باوصاف المتنجس على مذهب الشيخ من افعال الكثير بذلك منها لعدم مدخلة الفلة فيها حينئذ نعم بذا على اختصاص الحكم بصورة التغير بعين النجاسة كما هو المشهور

يكون للتغير باوصاف المتنجس داخلا في حريم النزاع كما لو خص للسيد الحكم بالطهارة بالماء الوارد للإزالة كما يظهر مما استدل به في محكي الناصريات حيث قل والوجه فيه انه لو قلنا بنجاسة القلب الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يظهر من النجاسة الا ببراد كرهليه كان قوله بالطهارة من جملة الاقوال في المسألة لكن الذي نسبوه اليه هو الحكم بطهارة الوارد مطلقا وان كان على عين النجس

فاقدح ان محل الخلاف انما هو انعية خصوصية الاستعمال في رفع الخبث عن الحكم بالنجاسة فيكون للاستعمال فيه مستثنى من كلية افعال القليل وعدمها فيكون مندرجا فيها لكن لا يلائم ذلك استدلالهم على افعال ماء الفسالة مطلقا بفهوم ما دل على عدم افعال الكر و بعض الاخبار الخاصة التي تدعى دلالة على الافعال كرواية عيص بن القاسم الآتية ورواية عبد الله بن سنان المتقدمة وموثقة عمار الواردة في الاناء والكوز القدر واستدلال بعضهم على الطهارة بالاصل بعد منع كلية افعال الماء القليل فان ذلك انما يناسب الكلام في كلية نجاسة القليل وطهارته وكون النزاع في ماء الفسالة من فروع النزاع في افعال الماء القليل فيكون البحث عن ماء الفسالة رجوعا الى البحث عنه والا فلا وقع للتمسك بفهوم ما دل على عدم نجاسة الكر

الملاقات لان نجاسة القليل كلية مفروضة عنها في هذا المقام ولا التمسك  
 الاصل ولا منع كلية افعاله ولا التمسك بما عرفت من الاخبار الخاصة فانها  
 لا قيد شيئاً زائداً على افعال القليل فتعارض بما دل على عدم افعاله من الادلة  
 الخاصة مع انه لو كان الكلام هنا رجوعاً الى الكلام في حكم القليل كان  
 المناسب سحب سائر الادلة الدالة على افعاله ولا وجه الاقتصار على تلك  
 الاخبار كما كان حينئذ على من يقول بالطهارة سحب سائر ما استدلل به هناك  
 على الطهارة لان المفروض حينئذ انه لا خصوصية لماء الغسالة من حيث  
 الطهارة والنجاسة مع ان التمسك بحملة من الروايات الدالة على طهارته بخصوصه  
 مثل ما دل على امر النبي (ص) تطهير المسجد عن بول الاعرابي ونقي  
 الناس من غسالة الحناء وما دل على نفي العسر والحرج وغير ذلك اما بناسب  
 اثبات الخصوصية لماء الغسالة والفراغ عن كلية حكم الماء القليل وبالجملة لا يتحصل  
 مع ملاحظة ما ذكرنا محرز النزاع في هذه المسئلة لكننا نسير على ما ساروا  
 ونجري الكلام في ما اجروا

فنقول اما مفهوم ما دل على عدم افعال الكثر بالملاقات فلا ينبغي التأمل  
 في شموله بعد ثبوت المفهوم له بحسب الاطلاق لحالة استعمال الماء في رفع  
 الخبث وانما كسائر الحالات التي لا يشك في ثبوت حكم النجاسة فيها  
 بحسب مواد الدليل بل يمكن دعوى ان حالة القليل به اوضح شمولاً من  
 سائر الحالات وليست مما لا يفي الدليل باطلاقه لاثبات الحكم معها بل  
 كان يحتاج الى مؤنة زائدة ومنه يظهر انه لا حاجة الى تجسس اثبات العموم  
 الا فرادى للشيء اولاً لانه لا ورود القليل للازالة وعدمه من حالات الماء  
 فاذا ثبت تنجس الماء القليل ولو بنحو المحصورة الجزئية والقضية المهمة ثبتت



النجاسة مع الحالتين بالعموم الا حوالى الذى لا ينبغي التوقف في عدم الفرق بحسب التفاضل بينهما وبين غيرهما من الحالات فلا وجه لمنع النجاسة حينئذ الا منع المفهوم من رأسه كما قد يمنع والا فمع ثبوته لا يقدح في دلالة عليها عدم العموم في الشيء. بحسب الافراد نظرا الى انها نكرة في سياق الاثبات وان ارتفاع السلب الكلي في المنطوق اهم من الايجاب الكلي حتى يتمسك في دفعهما بما لا يخلو عن المناقشة ومنه يظهر ايضا سادما في للعالم من ان اثبات افعال القليل مطلقا بالمفهوم يحتاج الى ضمنية الاجماع على عدم الفصل بين افراد القليل وذلك لان المفهوم انما يدل على ثبوت الاعمال في الجملة فلا احتياج به على النجاسة في ماء الفسالة بكونه ماء قليلا لاقى نجاسة فاسد فان عموم الاعمال له بملاقاتها انما حصل بضمنية الاجماع وهو لا يتأتى في محل النزاع انتهى اذ قد عرفت ان الاستدلال به لا يتوقف على عموم الماء لكل قليل وعموم الشيء لكل نجس كي نحتاج مع عدمهما الى ضم الاجماع حتى لا يتأتى في محل النزاع بل ثبوته في الجملة كاف في اثبات المطلوب بعد البناء على العموم بحسب الاحوال لانحاء الملاقات واما رواية عيص فهي ما من الخلاف من انه روى العيص بن القاسم قال سئلته عن رجل اصابه قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان عن بول او قدر فليسل ثوبه وان كان من وضوء للصلاة فلا بأس به وقد يناقش فيها الاضرار والتقطيع وان المحقق رواها في المعتبر مع تضمينه لها والعلامة انما رواها في المنتهى تبعا للشيوخ وهو وان كان يروى عنه في بعض كنه بطريق حسن لكنه لا يقتضى كون روايته عنه في غيره كذلك واحتمال اخذه لها من كتابه معتمدا عليه معارض باحتمال عدمه لكن قد يقال ان الظاهر من نسبة الرواية الى العيص وجدانه في كتابه بعد معلومية عدم المشافهة والاعتماد ايسر مما بعد الاطمینان

بان للسؤال عنه ليس غير الامام وان عدم التصريح باسمه الشريف لسبق  
 ذكره في اول الرواية واستهجان التكرار في الكلام الواحد المشتمل على الاسئلة  
 بعد ملاحظة التقطيع لاجل تبويب الروايات او عدم تعلق الغرض بصدر  
 الرواية لكن مع هذا تبني دلالتها على المدعى على كونها ظاهرة في  
 خسالة رفع البول او القذر والا فعلى تقدير ارادة الاصابة بما  
 للمرضى من الاناء للعد للبول والغائط والاستنعا فيه كما محتمل قويا  
 فلا دلالة لها عليه نعم لا وجه لحل بعضهم لها على صورة التفسير  
 اما موثقة عمار فهي ما ورد في الاناء والكوز القذر وكيف يغسل  
 وكمرة يغسل قل يغسل ثلاث مرات يصب الماء فيه فيحرك فيه ثم يفرغ منه  
 ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ ثم يصب فيه ماء ويحرك ثم يفرغ منه  
 وقد ظهر ووجه الدلالة هو الحكم بوجود الافراغ في البلاء الثلاثة الذي لا وجه  
 له الا نجاسة الفسالة اذ لو كانت طاهرة لم يجب الافراغ في الجميع وانما كان  
 يجب على فرض ان ماء الفسالة على تقدير طهارته غير مزيل للغث صاب ماء  
 اخر غير ما صب فيه لا افراغه اللهم الا ان يقال كما قيل بانه حينئذ لا فائدة  
 في ابقائه وخلطه للماء الجديد في غير الفسلة الاخيرة واما فيها فوجه الافراغ  
 هو القذارة العرفية للامة عن شربه وعدم قومه في استعماله في رفع الحدث  
 والخبث كما هو للقروض لكن قد يناقش فيها بان الافراغ لعله يلتوقف  
 تحقق مفهوم الفسل عليه فلا يدل على النجاسة ويجاب عنها بالنقض بالكثير  
 ونحوه لكن لا يرد بعد تسليم توقف تحقق مفهوم الفسل عليه لعدم تحققه  
 بدونه حينئذ حتى في الكثير واما رواية عبد الله بن حنبل ففي الرواية  
 المقدمة الناهية عن التوضوء بما يغسل به الثوب ويغتسل به من الجنابة وقد



تقدم الاستدلال بها على عدم رفع الحدث ولا دلالة فيها على المقام سواء كان المراد النهي عن استعماله في رفع الحدث كما هو للتبادر منه لان عدم جواز استعماله فيه اعم من النجاسة او كان المراد النهي عن التنظيف لان عدم التنظيف به الظاهر في عدم جواز رفع الحدث به لا يستلزم النجاسة ايضا لا اجتماعه مع الطهارة ايضا ان قلنا بان الغسالة على تقدير طهارتها لا ترفعها اللهم الا ان يكون المراد مطلق التنظيف لا التطهير الشرعي فيكون كناية عن النجاسة هذه جملة ما استدلوا به على نجاسة الغسالة وتحقيق المقام

هو ان الكلام في غسالة الغسلة للزيلة للعين التي هي المقدمة للغسلة للطهارة انما يبتني على الكلام في نجاسة الماء القليل علاقات النجاسة وعدمها وليس لنجاسة هذه وطهارتها خصوصية بين الافراد الملاقية للنجاسة والروايات الخاصة التي تمسكوا بها هنا على الطهارة مثل الواردة في غسالة الحمام النافية للبأس عنها وما ورد من امر النبي (ص) بتطهير المسجد بصب الذنوب ونحوه لا قيد شيئا ازيد من طهارة القليل وعدم نجاسته بملاقاة النجاسة اللازمة من الاستعمال في رفعها فاذا بني في مسألة القليل على تقديم ادلة الافعال على ادلة عدم عمومها وخصوصها فلا وجه للقول بطهارتها في المقام لفرض تقديم تلك على جميع ما يدل على الطهارة عموما وخصوصا وعدم افادة هذه الاخبار سوى عدم النجاسة بالملاقات والضائقة عن تقديمها عليها كلام في ذلك للسئلة والكلام هنا بعد الفراغ من نجاسة الماء القليل وفرض التقديم والا كان الكلام هنا اعادة فرض الطهارة حينئذ خلف وان بني على تقديم ادلة عدم الافعال كان الحكم في المقام الطهارة اذ لا وجه للقول بالنجاسة فيه لعدم افادة ادلتها عموما وخصوصا سوى نجاسته بالملاقاة وقد قدمنا عليها ادلة الطهارة

فبقي الغسالة للوثرة في التطهير قل قلنا بان التنجس لا يتنجس مطلقا اوفى  
خصوص الماء او عدم نجاسة الوارد منه للتطهير كما راء يستظهر من كلام السيد  
فلا كلام وان لم تقل شئ. منهما كان ما هو محل الكلام بين الفائلين  
بالطهارة والنجاسة هو شمول عمومات ادلة الاقدام ائله هذه الملاقات للوثرة  
في التطهير 'والدخيلة فيه وان تأثيرها يكون في الطرفين تاتر المحل طهارة  
وتأثر الماء نجاسة وعدم شمولها قلن ثبت فمهم العرف شمول العموم لصورة  
تأثير الماء في التطهير بانتقال النجاسة الحكيمة الذاتية لمحل اليه كما ينتقل اليه  
في الاوساخ الحسية للرقعة بتأثير الماء في ازالته بعد فرض عموم دليل الاصل  
للتنجس والتنجس فهو والا كان المرجح استصحاب الطهارة وان تمسكنا في  
غير اللقار بقاعدة للتقضى والمانع باستناد اقتضاء الملاقات للتنجس من دليل  
عاصمة الكر لان الشك هنا في اصل اقتضاء الملاقات في هذه الصورة  
للتنجس وعدمه فاللازم حينئذ هو النظر في شمول الدليل بعمومه للملاقات  
للتنجس بالنجاسة الحكيمة المتأثر طهارة بالملاقات وعدمه والا فالنسخة الراضة  
لعين الخسث خارجة من الخلاف في الغسالة لان الماء الرافع لها كغيره من  
الاجسام القابلة لعين النجاسة ولا خصوصية للماء المطلق فيه ومن هنا لا تكفى  
هذه الغسالة في ما يحتاج الى التعدد بل لا يبعد دعوى خروجها عن موضوع  
الغسالة فانها حسبما يظهر من الكلمات ما ينفصل من المحل من المستعمل  
في التطهير ورفع النجاسة الحكيمة لرفع عين النجاسة الخارجية كما يدل عليه  
ما تقدم من كاشف اللثام في تحديده بما انفصل بالعصر او بنفسه من للتنجس  
بعد الصب عليه لتطهيره فعلم الماء في هذه الغسالة حكم غيره نعم لو  
ثبت القول بطهارة الغسالة حتى من الغسالة المزيلة لادين وان لم تكن رافعة  
اودخيلة في ارفع حكم النجاسة بعد الاعتراف بافعال الماء القليل كية

كانت كغيرها من الغسلات لكن ليس في كلماتهم ما يدل على دخولها في محل الخلاف بعد البناء على شمول عمومات الاعمال لها وحينئذ فان ثبت شمول عمومات الاعمال لهذه الغسلة للفيضة للتطهير كان اللازم على من يقول بطهارتها اثبات استثنائها من تلك السكاية ولا سبيل الى اثباته بما تمسكوا به على الطهارة من الاخبار الخاصة كالاخبار الدالة على نفي البأس عما يجتمع من غسالة الحمام وما ملل به طهارة ماء الاستنجاء من قوله لان الماء اكثر من القدر وما ورد من صب الماء على الثوب من بول الصبي وما ورد من امر للنبي بـطهـير المسجد من بول الاعرابي بصب ذنوب من الماء عليه وما ورد من الامر بغسل الثوب الذي اصابه البول وقد من الجانب الآخر وفيه اغسل ما اصاب منه ومس الجانب الآخر فان اصبحت شيئا منه فاغسله والا انضحه وما دل على التفصيل بين غسل الثوب في المكن وفي الماء الجاري من قوله اغسله في المكن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة وما دل على نفي العسر فان خير الاخير سوى رواية الغسل في المكن ظاهر في طهارة الغسلة المزيلة لعين الخبث اما في غير اخبار غسالة الحمام فظاهر مع ما في بعضها من الضعف في الطريق كرواية الذنوب التي هي رواية ابي هريرة واما فيها فان غسالة الحمام لا تنفك غالبا اودائما عن الماء المستعمل في رفع عين الحدث فلعل الحكم بالطهارة بلحاظ هذه الغسلة دون الغسلة للطهارة وان كانت غسالة الحمام لا تنفك عنها غالبا واما رواية الغسل في المكن فليس منتهى توهم الدلالة فيها الا ان نجاسة الغسالة تستلزم نجاسة المكن ولا يظهر بالغسلة الثانية بعد نجاسة بالاولى وهو كما ترى فانه لا خير في الالتزام بنجاسة المكن مع مجال المنع عن عدم طهارة بالغسلة الثانية واما ما دل على نفي العسر والخرج فع ان لا يقتضي الطهارة لا انتفاء الخرج بالوضوء منه مدفوع



بالمنع من تحققهما في المقام كيف وبناء عامة المختاطين على التجنب عنه ومن  
 نظائره مما يشك في نجاسته من دون لزوم حرج من ذلك نعم لو لم تشمل  
 تلك العمومات لما خلا من ان العرف لا يفهمون شمولها للفسلة المفيدة للتطهير او الدخيلة  
 فيه بالاطلاق لا احوالي وبرونها واردة في غير هذه الصورة لعدم ادعائهم  
 بطهارة المحل ونجاسة ما انفصل عنه حالة تطهيره ولا يقاس ذلك بالقتارات  
 الخارجية والادساخ الحسية حيث انها تنتقل من الاجسام المفسولة منها الى  
 الماء لوضوح الفرق بينهما بان النجاسة في ما نحن فيه ليست الاحكية والا  
 فلا نجاسة في المحل خارجا حسما هو المفروض من كون الفسلة مطهرة لا  
 مزيلة لاعتين بخلاف الادساخ الحسية فانها تنتقل حسا الى الماء ويكون كالمحل  
 قبل الفسل او شك في شمولها لما فقد عرفت ان المرجع هو استصحاب الطهارة  
 او عمومت طهارة الماء لو كان لها عموم او اطلاق يشمل مثل هذا الماء لكن  
 الذي يظهر بعد المراجعة الى العرف اهم لا يفهمون مما دل على افعال القليل  
 شموله ، طلاقه الاحوالى بعد فرض شموله للمتنجس للماء المابل الملاقى  
 للمتنجس الذي زالت عنه النجاسة الدينية المستعمل لتعصيل طهارته حكما  
 به او به وبما بعده اذا كان محتاجا الى التعدد ولا ينتقلون منه الى تأثير الملاقات  
 المؤثر في طهارة المحل في نجاسة الماء فاستصحاب الطهارة جري بلا مانع ان قلنا  
 بعدم شمول مثل خلق الله للماء طهورا بعمومه له والا فهو المرجع ثم انه بناء  
 على الطهارة كما هو الاموى فهل الخبث كالحديث لا يرفع به او لا يرفع به  
 خصوص الحديث لما مر من الاجماع الذي نهناك ما فيه و، واية عبد الله  
 بن حنن بناء على ان المراد من التوضوء رفع الحدث به واما الخبث فلا  
 دليل على عدم جواز رفعه به الا اذا ثبتت للضرورة بين عدم جواز رفع الحدث  
 به وعدم جواز ازالة الخبث كما يظهر مما مر البسوط حيث قل ولا يجوز ازالة

للنجاسة الا بما يرفع به الحدث لكن لا دليل على هذه اللازمة والاجماع  
 عليها غير معلوم ومنه يظهر ان الوجه هو الثاني لاختصاص دليل للنوع برفع  
 الحدث وعدم الدليل على النجس في المقام بعد عدم ثبوت الملازمة فالرجح هو  
 استصحاب الجواز وعموم خلق الله الماء طهورا ومما بيناه ظهران ماء الاستنجاء  
 خارج عن موضوع الكلام في غسالة النجس قل محل المبحث طهارة  
 ما يتفصل من الغسالة المطهرة فعلا او بقوة دون الغسالة الزيلة لعين النجاسة  
 من المحل فان التفصل من هذه الغسالة لو لم تقل بمقالة العائني من عدم افعال  
 القليل نجس قطعا لانه ماء قليل لاقى نجاسة فينجس وماء الاستنجاء من  
 هذه الغسالة فيكون خروجها عن موضوع الخلاف ننحو الاستثناء المقطوع  
 لا للتفصل ليكون خروجها حكيا نعم خروجها عن غسالة الغسالة الزيلة خروج  
 حكى بعد قيام الاجماع على طهارته او عدم البأس به او العفو عنه المخرج له  
 من كلية افعال الماء القليل فلو لا الاخبار الخاصة التي يدعى دلالاتها على طهارة  
 ماء الاستنجاء لم تقل بطهارته لو قلنا طهارة الغسالة لامنح عن شمول ادلة  
 الافعال لما فطهارته بملاحظة تلك الاخبار ليست تخصيصا لنجاسة الغسالة  
 التي هي محل الخلاف كما ان نجاسته لو لاها ليست تخصيصا لطهارتها ومن هنا  
 يحكم بطهارته بمعاظنها وان كان متغيرا في الجملة كما هو الغالب من تغير الجزء  
 الاول الوارد على المحل سيما اذا ورد قليلا بالتدرج ومحل الخلاف هو الماء  
 المتفصل للملاقاة للمحل بعد زوال العين بالماء المستعمل مقدمة للتطهير او غيره  
 مما تزال العين به ولو مثل للسح وطى كل حال فلا اشكال ولا خلاف في  
 انه لا يترتب عليه حكم النجس في الجملة وان اختلفت عبارهم فيه من نفي  
 البأس عنه وكونه معموا عنه وانه لا ينجس الثوب والبدن وانه طاهر واستندوا  
 في ذلك الى جملة من الاخبار للمعتبرة منها ما في حاشية الاحول اخرج من

الخلاء واستنجى بالماء فيتع ثوبي في الماء الذي استنجيت به قل لا بأس  
 وروى في محكي المثل بزيادة وهي قوله اتدري لم صار لا بأس به قلت لا  
 والله قل لان الماء اكثر من القذر ورواية محمد بن نعمان عن ابي عبد الله قلت  
 استنجى ثم يعم ثوبي به وانا جنب فقال لا بأس به ورواية عبد الكريم بن  
 عتبة الهاشمي قل سألت ابا عبد الله عن الرجل يعم ثوبه في الماء الذي  
 يستنجى به اينحس ذلك ثوبه قل لا وهذه الاخبار لادلالة لما كما نؤمن على  
 الطهارة وانا تدل على نفي البأس عن ملاقيه وهو اعم من الطهارة ولعله  
 لذلك عبر في محكي المقنة بقوله لا ينحس الثوب والبدن اما ما عدى الاخير  
 فن نفي البأس المطاق وان كن ظاهرا في الطهارة الا انه في مانئي البأس عنه  
 ومن المحتمل بل للظاهر ن البأس انما نفي عن الثوب الملاقي لما الاستنجاء  
 وقوعه فيه فيدل على طهارته وعدم تنجسه بوقوعه فيه وهذا يجتمع مع نجاسة  
 ماء الاستنجاء وعدم تنجسه ويشهد بذلك ان السؤال ورد فيه لا في حكم  
 الماء والناس حينئذ انما هو ذكر حكم الثوب وان صح الجواب ببيان حكم  
 الماء لثبوت حكم الماء لاقى له بالتبع وما قوله في التعليق بل لان الماء  
 اكثر من القذر فلا ينافي ذلك لانه انما سبق علة لنفي البأس عن  
 الثوب فكثرية الماء حينئذ علة لطهارة الثوب لا لطهارة الماء ومرجع  
 ذلك الى ان الماء لما كان اكثر من القذر فلا ينحس الثوب  
 بوقوعه فيه ولا يتوهم انه وان كان علة لذلك لكنه يدل على طهارة الماء وانها  
 هي الوجه في عدم نجاسة الثوب لرجوعه الى التعليق بخلة الماء على القذر التي  
 جعلت مساطا في قوله في صحبة من زكيا غلب الماء ريم الحيفة فتوضأ وشرب  
 لان المراد من الاكثرية هنا هو بحسب الحكم لا الكيف كما هو  
 المراد في قوله كذا غلب والقعود ان القذر لما كان مستهلكا في ك



الماء فلا يتنجس الماء ما يلاقيه وان كان القدر المستهلك مؤثرا في نجاسته  
 لكن التأثير لم يكن بالمرتبة التي توجب سراية النجاسة منه الى ملاقيه  
 واما رواية ان عتبة فظاهرة بل صريحة سؤالا وجوابا في عدم تنجس الثوب  
 بالملاقات ولا دلالة لما كغيرها مما ذكر على الطهارة الا اذا ثبتت للضرورة بين  
 عدم تنجس ملاقيه وطهارته ولم تثبت فاذا كان مفاد هذه الاخبار  
 ما ذكرنا يقع التعارض بينه وبين قاعدة افعال الماء القليل للاستفادة من  
 عمومات ادلة افعاله بعد شمول قاعدة التنجس بنجس الثابت بالاجماع بل  
 الضرورة لهذا الماء فلا بد بعد عدم امكان العمل بهما فيه من تخصيص  
 احدي القاعدتين بدليل نفي البأس عن ملاقيه الدائر بين كونه معلولا لطهارة  
 الماء فيلزم تخصيص عموم دليل الافعال او لكونه بمثابة لا يؤثر في التنجيس  
 فيلزم تخصيص القاعدة الاخرى فيجب تقديم ما هو الاقوى منهما في الشمول  
 له فان احرز اقوائية احدهما عن الاخرى كما لا يبعد دعوى  
 اقوائية عمومات الافعال لشوئها بالدلالة اللفظية والقاعدة الاخرى  
 انما ثبتت بالاجماع سواء على ان معقده كالخبر في اعمال الترحيح فيه  
 فلا اشكال ومع التساوي والشك في الاقوائية فليرحم استصحاب  
 الطهارة ومنه يظهر انه لا وجه للقول بانه نجس معفو عنه حملا بين ادلة نجاسة  
 الغسالة وادلة نفي البأس عن ماء الاستنجاء وان دلت نفي البأس لا تدل على  
 ازيد من عدم تنجس ملاقيه وادلة نجاسة الغسالة ليست الا ادلة افعال  
 القليل فلا بد من تخصيص احدي القاعدتين لو لم يكن دليلها اقوى من  
 دليل الاخرى واستصحاب الطهارة مع الشك بالجمع بين ادلة نجاسة الغسالة  
 وادلة نفي البأس عن ملاقيه لا يفتح في الحكم بنجاسته لو فرض ان قاعدة التنجس  
 بنجس اقوى شمولاً من ادلة افعال التذليل اذ لا بد من تخصيص دليل

الافعال والحكم طهارته وما ذكرنا بظهر ما في كلام شيخ مشايخنا  
 للولي الانصارى قدس سره حيث ذكر في ما جعله تحقيقا لا مقام ما حصله ان  
 التخصيص متطرق الى عموم قاعدة التنجس بنجس على كل حال للقطع  
 بخروج الفرد للرد بين ماء الاستنجاء وملاقبه عن عمومها فلا تعارض  
 حينئذ بين دليل افعال الماء القليل ودليل نفي الساس عن ماء  
 الاستنجاء لانه انما يكون شمول تلك القاعدة لماء الاستنجاء وهي غير شاملة  
 له ومعه لا مانع من الاخذ بكل من دليل الافعال ودليل نفي البأس عنه  
 ويكون نجس . ولا مانع به لعدم تنجيسه للماء ولا حل ذلك قوى القول  
 بانه نجس لا بنجس ملاقيه لما عرفت من ان تطرق التخصيص الى قاعدة  
 للتنجس بنجس غير مقطوع ولعل ذلك ناشئ من اشتباه المقام بقاء الغسالة  
 حيث ان هذه القاعدة مخصصة فيه على شكل حال اذ مع طهارته  
 يلزم تخصيصها في مورد الحال لانه متنجس لم ينجسه ومع نجاسته يلزم  
 التخصيص فيه لانه بملاقته لا محال تنجس ومع ذلك طهر الحال به فهو اما  
 لم يتنجس بالحال او لم يتنجس المحل به بخلاف المقام فان ماء الاستنجاء على  
 تقدير طهارته لا يتنجس بملاقات الحال وعلى تقدير نجاسته لا يتنجس الثوب  
 فلا يقطع بخروج الفرد للرد بين ماء الاستنجاء وملاقبه الذي هو الثوب  
 ونعم ان الاس دائر بين تخصيص دليل الافعال بملاقات النجس والمتنجس  
 وتخصيص قاعدة تنجيس المتنجس اذ على تقدير طهارته يلزم عدم تأثير  
 النجاسة للوجود في محل النجس في نجاسة الماء وعدم تأثير المحل من حيث  
 انه متنجس تلك النجاسة فيه ايضا بخلاف ما لو كان متنجسا بحافظة على  
 عموم دليل الافعال فانه لا تخصيص الا في دليل تنجيس المتنجس  
 مدفوع بان ذلك لا يهدم بناء ما ذكرنا من عدم المحيص من تخصيص احدى

القاعدتين غاية الأمر انه مع رفع اليد عن عموم دليل الافعال يلزم تخصيصان  
 ومع رفعها عن عموم تنجيس المتنجس تخصيص واحد وهذا انما يصلح وجها  
 لتخصيص القاعدة الثانية وهذا لا ينافي ما ذكرنا من ان تخصيص هذه القاعدة  
 ليس مفروضا منه على كل حال كما يظهر من كلام شيخنا قدس سره مع  
 ان اكثرية التخصيص في عموم دليل الافعال ممنوع اما مع المنع عن شموله  
 للمتنجس فواضح لان للمتنجس ليس داخل في العموم في يلزم التخصيص  
 واما مع شموله له فلان خروج ماء الاستنجاء حينئذ ليس بعنوانين احدهما  
 تنجيس المتنجس والآخر تنجيس المتنجس بل بعنوان واحد فان دليل  
 الافعال انما دل على ان للاء القليل انما يتأثر بنجاسة بملاقات ما فيه مقتضى  
 التأثير اهم من ان يكون نجسا او متنجسا فالمؤثر للتعويض في مرحلة التأثير  
 في الافعال انما هو الجامع بينهما لاها بعنوانهما فلا يتوهم ان تخصيص دليل  
 الافعال لا ينفك عن تخصيص تنجيس المتنجس فان في عدم الافعال  
 عدم صلاح المحل لتأثير المتنجس فيه وهو ليس تخصيصا في تنجيسه والا كان  
 كل ماء لا يؤثر للمتنجس فيه تنجيسا ولو من جهة اختصاصه بنفسه كالجارى  
 والطر او بمجده كالبالغ كرا تخصيصا في ذلك وهو كما ترى مع انه لا متنجس  
 في البين اذ قبل زوال العين عن المحل ليس للمؤثر الا عين النجاسة للوجود  
 فيه وبمجرد زوالها يظهر المحل لان حد الاستنجاء هو نقاء المحل فلا حالة  
 متخللة بين زوال العين والطهارة حتى يكون المحل عندها متنجسا فن حكم  
 على ماء الاستنجاء بالاصل كان مقتضاه جواز ترتيب جميع ما يترتب على  
 الطاهر الا مقام الاجماع على عدمه كرفع الحدث به ان كان فيه اجماع نافع  
 وان بقي على نجاسته بالاخذ بعموم دليل الافعال كان الاصل ترتيب آثار  
 التنجيس عليه الا ما خرج بالليل من عدم تنجيسه لملاقية فيكون العنصر منه



هذا للقدر دون بقية الآثار فلا يجوز حمله في الصلوة ولا ادخاله في السجود ولا شربه ونحو ذلك ومنه ينفذ ان لا موقع للبحث عما هو المراد من العفو والتكلم في الاحتمالات التي ربما تذكر اذ ليس في ادلتها ما يكون اللفظ العفو حتى يبيننا تشخيص للراد منه واما العفو لاطلاق كما من جامع المقاصد استظهاره من النص فبني على ان يكون للراد من نفي البأس فيه من نفس ماء الاستنجاء وقد عرفت عدم ظهور الاخبار النافية له في ذلك بل هي ظاهرة في نفيه من الملاقى كما يؤيد ارادته التصريح بذلك في رواية ابن عتبة الهاشمي فليس العفو عنه الا عدم سراية نجاسته الى ملاقيه الذي هو رابع الاحتمالات التي احتملها بعضهم وهو الموافق لظهور كلام جماعة من الاصحاب هذا كله مع عدم تغيره بنجاسة المحل والا فينجس بفساء على شمول اخبار ماء الاستنجاء لعدم ردة التغير واقوائية ما دل على انفعال القليل مطلقا في شموله له مع التغير في عموم ما دل على عدم تنجيسه لملاقيه لو كان نفي البأس من ملاقيه من جهة طهارته ليكون جهة السؤال في الاخبار النافية للبأس عنه هي الطهارة وعدمها حتى يقع المعارضة ظاهراً بينها وبين ما دل على انفعال القليل مطلقاً فبعدم عليه رعاية للاظهارية والا فلا معارضة بينهما لو استظهر منها كون جهة السؤال هو تنجيس المتنجس من الماء لملاقيه مطلقاً او في خصوص هذا الماء المتنجس فكان الجواب هو الحكم بعدم التنجيس له في ماء الاستنجاء لعدم للناقات بين البجاسة وعدم التنجيس وذلك لان اخبار ماء الاستنجاء انما دلت على نفي البأس من ملاقيه وهو كما يجتمع مع طهارة الماء وعدم نجاسته بملاقات التنجيس بل بتغيره بالنجاسة للوجود في المحل كما هو للقروض في اللقائم يجتمع مع نجاسته وعدم تنجيسه لملاقيه فلا بد من ملاحظة الجهة التي تعلق النظر بها في السؤال

فان كان المظر فيه هو الطهارة وبلعاضها وقع السؤال عن حاله كان نفي  
البأس عن ملاقيه في الجواب حكما بطهارته لانه حينئذ تقرير لما تخيله السائل  
من الطهارة وبلعاضه تصدى للسؤال ولو كان نجسا في الواقع لكان اللازم بقاء  
لانه المسؤول عنه لا نجاسة للملاقى والسؤال عن وقوع الثوب فيه في تلك الاخبار  
انما هو للتوصل الى السؤال عن الطهارة حيث كان تنجيس الملاقى على تقدير  
نجاسته مفروغا عنه عنده فالجواب حينئذ بنفي البأس عنه تقرير له على اعتقاد  
الطهارة وان كان النظر فيه تنجيس المتنجس من الماء مطلقا وفي ماء الاستنجاء  
كان الجواب هو الحكم بعدم تنجيس هذا المتنجس وان كان متغيرا للملاقية فان  
احرز بظهور الاخبار كون جهة السؤال هذا او لم يحرز جهته لتصويره — عن  
الدلالة على تعيين شئ من الجهتين كان عموم ما دل على انفعال الماء القليل على  
حاله وبحكم بنجاسة ماء الاستنجاء وعدم تنجيس ملاقيه بدلالة هذه الاخبار  
واما اطلاق نفي البأس عنه فلا يدل على طهارة الماء نظرا الى ان مقتضى نفي  
البأس عنه قول مطلق حواز الصلوة في الثوب الملاقى ماء الاستنجاء الحامل  
له فعلا وهو لا يكون الا مع طهارة الماء لان نفي البأس عنه انما هو بلا حظه  
نفس الملاقى من حيث هو ولا ملازمة غالبية بين ملاقات الثوب للماء وبقاء الماء  
فيه فعلا لا مجرد البطل الذي لا يكون حقيقة ماء الى حال الصلوة حتى يكون  
دليلا على طهارة ما في الثوب حيث انه لو لا ذلك لم يجز الصلوة فيه وهو  
خلاف اطلاق نفي البأس عنه حيث ان الغالب جفاف ما فيه والرطوبة لو فرض  
بقائها ليست من الماء حقيقة مع انه لو فرض الملازمة غالبا لم يلزم منه طهارة  
الماء بل كانت هذه الاخبار ادلة على جواز حمل المتنجس في الصلوة كما لا يدل  
على الطهارة ما في بعضها من التعليق بقوله لان الماء اكثر من القدر لحسن تعليل  
عدم تنجيسه للملاقى ما كثرة الماء من القدر ولو كان المراد منه الطهارة لكان

التعليل بما تقدم اولى وانما سبب عدم معرفتي ان للعلل نفي البأس عن اللاق  
 لا من الماء نفسه فلا معارضة حينئذ بين ادلة عدم تدجيس ماء الاستنجاء  
 وعموم ما دل على افعال القليل مطلقا بل هي مع فرض كون السؤال بلحاظ  
 تدجيس التنجيس من الماء مطلقا وفي خصوص المورد مؤكدة له وان كانت  
 الاخبار ظاهرة في ان للمحوظ في السؤال جهة الطهارة وقعت المارضة بينها  
 وبين عموم ادلة الافعال وتقدمها على ان يكون مع ثبوت اظهرها عن تلك  
 الادلة في كون جهة السؤال هي الطهارة كما لا يبعد دعويها بعد التمسك في  
 مثل هذه المسئلة الواقعة في الاخبار قالها غالبا بملاحظة صفة تقس الماء من  
 حيث الطهارة والنجاسة لكن الاقوى في النظر مع ذلك خلافه وان ادلة  
 الافعال ظاهري في العموم والشمول انما المغير من ماء الاستنجاء الذي هو  
 مورد الاجماع قد كون النسبة بينها وبين دقة طهارة ماء الاستنجاء بملاحظة  
 هذه النسبة وهي المغير عموم من وجه فيوافق بينها وبين هذه الادلة بحملها على  
 رتبة نفي البأس عن خصوص الملاقي ورفع اليد عن ظهورها في كون جهة  
 السؤال هي الطهارة قدلة في البأس عنه لا تفيد على هذا طهارة تقس الماء  
 مطلقا من غير فرق بين ما تغير كما هو المفروض في المقام او لم يتغير لظهورية  
 دليل الافعال منها في العموم في كلا المقامين وان كانت النسبة بينها وبينها  
 بخلاف بحسب الموم والخصوص المطلق او من وجه مع ملاحظة عمومها  
 المتغير وعدمه هذا بالنظر الى الطهارة والنجاسة في تقس الماء واما بالنسبة  
 الى الملاقي فلا شك في طهارة الملاقي غير المتغير منه بدلالة  
 تلك الاخبار عليه ظهورا في بعضها وصراحة اخر واما ملاقي المتغير منه  
 بعين النجاسة قل كان التغير في جميعه فلظاهر نجاسته لعموم ما دل على نجاسة  
 المتغير واخبار نفي البأس عن ملاقي ماء الاستنجاء لا تشمل مثل هذه الصورة



لا يصرافها عنها او اعدم الاطلاق بالنسبة اليها رأسا لعدم كونها من الافراد  
 المتعارفة ليكون ترك الاستفصال بينهما وبين غيرها منشأ للاطلاق فلا تجرى  
 بالنسبة اليها مقدمات الحكمة وما المتغير منه في الجملة كقوله الغالب لو لم يكن  
 بدائم فن الجزء الاول منه الملاقى لعين المجس تغير قطعاً واظهار دخوله في  
 عموم ادلة الاستبعاد ولا يزم تنزيلها على مورد نادر يكاد يلحق بالعموم  
 وهو تقييد بعيد فترك الاستفصال دليل على العموم له ولما اصاب الماء نجاسة  
 من خارج مما كان اصابة مثله متعارفاً سواء كان على المحل او خرج منه كالدم  
 للمصاحب للبول او الغايط والمتنجس بنجاسة النجس من الدود والحصاة والودي  
 الخارج عتیب البول بل ومثل البد اذا سقطت الى المحل لكون سببها اليه  
 بقصد الاستبعاد غالب الوفوع وكذا ما يخرج من غير الخرج الطبيعي مطلقاً  
 او في خصوص ما اذا كان معتقداً الماهم لان يدعى الاصراف ويمنع  
 الاطلاق رأساً لعدم دخول مثل هذه الافراد الغير المتعارفة في الذهن بل  
 يحتج اج الذهن في الالفاظ اليه الى التذية فلا يكون هناك مقام لترك  
 الاستفصال ومن هنا يشكل الامر في اسراء الحكم الى الاستبعاد من  
 البول حكماً عن جماعة التعريض به وان سلم تحول لفظ الاستبعاد  
 وضماً لغسل مخرج البول لا يصرافه الى غلب خصوص موضع البجو  
 فلا يصح الاستدلال على العموم باللاق لفظ الاستبعاد في الاخبار ثم  
 يتم التسوية بلا حفاة عدم فكك التخلي من الغايط غالباً من التخلي من البول  
 وتنزيل الاخبار على صورة الافكك من جانب التخلي من الغايط تنزيل خاطي فرد  
 نادر فترك الاستفصال وعدم التعرض فيها لما يستتبعي به من البول دليل على التركة  
 في الحكم والله العالم هذا تمام الكلام في الماء المستعمل في رفع الخبث

## الفصل الثاني

في الماء المستعمل في رفع الحدث

اما ما كان مستعملا في وضوء مطلق مبيحا كان اوراقا فطاهروا  
يعرف في ذلك خلاف واحد من الأصحاب بل عن العلامة في المنتهى  
اجماعهم عليه بل لعله ضرورة من مذهبنا واما حكي الخلاف في ذلك عن  
بعض العامة فذهب بعضهم الى تحريمه بخلطة كما عن ابي حنيفة او تحريمه  
كم عن ابي يوسف ومطهر عن الحدث وطلب احكامها مستفيضا نقله وربما  
استدل عليه بعض بعد العمومات بما في رواية عبد الله بن سنان المتقدمة لا  
باس بالوضوء بالماء المستعمل الى ان قل عليه السلام واما الذي يتوضأ منه  
فارجع فيغسل به وجهه ويده في الماء نظيف ولا بأس ان يأخذه فيه ويتوضأ  
به وعند زرارة عن ابيهما عليه السلام قال كان الذي اذا توضأ خد ما يسقط  
من وضوئه فيتوضؤ به نعم عن الشيعية في ذكرى حكاية استعجاب التنزه  
عن المستعمل في الوضوء عن ابيهم وخطب في ذلك وهو واما ما كان مستعملا في رفع  
الحدث الا كرفع فطهر ابي جعفر حكاية لخلق والعلامة واما جواز استعماله في رفع  
الحدث ثانيا ففيه من الامم حجاب خلاف وعمدة الاستدلال المانعون رواية عبد الله  
بن سنان المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل  
وقال الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه  
قال علي بن ابي حمزة في التنبيه في فريضة الامامة على فريضة التوب وبه كان مع  
كثير من فريضة الامامة في عدم جواز استعمال الماء المستعمل  
في رفع الحدث فيرفع حدث ليس الا لاجماع المتقدمين القائلين بطهارة العسالة  
ونجاستها ومن هذا لاجماع لا ينفذ في شيء كما نرى عليه ومن هنا ناقش بعض مشايخنا  
في الاجماع المستدل به على طهارة ماء الاستنجاء بعدم اجدانه بعد

انعتاده من القائلين بطهارة ماء الغسالة المانع من الحدس القطعي الذي هو المنسأط في تحقق الاجماع على رأيي للتأخرين ومع قطع النظر عن هذا الاجماع لا قرينة في العطف على ذلك لانه انما يكون كذلك اذا كان الحكم الذي يراد اثباته في المعطوف مفروغا عنه في المعطوف عليه بدليله ودليله ليس الاجماع وقد قطع النظر عنه ولا مجال لاثباته بنفس هذه الرواية لان اثباته بها يتوقف على ظهورها في ذلك والمفروض ان ظهور الهي في عدم الجواز في الاستعمال في رفع الجواب بدلالة العطف الذي عرفت الحال فيه فيبقى ظهور نفس الهي في ذلك لو كان له ظهور مع عدم الاصفاء الى ما وقفش به في لرواية من ضعف السند كما في العالم ومعنى المعتبر والمتن لا استعماله على احسن هلاك وذلك بما ذكره بعض مشايخنا في القرائن المفيدة للحقوقها بالصحيح وعدم الاصفاء الى ما ذكره في الجواهر من المناقشة فيها باشتغال صدرها على نفي الأس عن الماء المستعمل نظرا الى ان الجملة لتقدمة وهي قوله والماء الذي يتوضأ منه الرجل فيغسل به وجهه ويده في اداء تطييف فلا بأس ان يأخذه غيره ويتوضأ به تقصير في ذلك الاجمال وشرح لما سبق هذا مع انه يمكن دعوى انه لا قرينة في ذلك ولو مع قيام الدليل القطعي على ان الماء المستعمل في ازالة الحدث لا يرفع به الحدث لان العطف انما يكون قرينة لو كان المراد من الماء الذي يغسل به الثوب هو الماء المستعمل في رفع الحدث ليكون العطف مع قيام دليل معتبر على عدم جواز استعماله في رفع الحدث قرينة على اتحاد المستعمل في رفع الحدث معه في الحكم ولا ظهور له في الماء المستعمل كذلك لقوة احتمال ان يكون المراد ما يستعمل في رفع الاوساخ الاخر غير المعناه كما هو الغالب المتعارف في غسل الثوب بل لعله الظاهر قرينة مقابلة ذلك بقوله واما الماء الذي يتوضأ



.. الرجل فيغسل به وجهه ويده في أثناء نظائف فلا بأس ان يأخذ به غيره  
 ويتوضأ به حيث ان الطاهر منه ان اعتار النظافة في مصب ماء الوضوء لحفظ  
 نظافة الماء وعدم تكديره فالوضع الموحدة في الماء فطاف الفقرة الأخيرة  
 على الأولى وجماعها فلا ما يعي دة انتهى نزيها لمعاط ما يحمله للماء  
 من الوضع الذي ينزل من الثوب وبدن المجنب ولو كان المراد من الماء الذي  
 يغسل به الثوب ما يستعمل في رفع الحدث لكان الأولى توصيف الثوب  
 ما يجس بل ملحج الثوب وذكر الجس مجردا لعدم مدخل في خصوص  
 الثوب فيكشف ذلك عن ان مجرد الاستعمال في غسل الثوب هو الملاحظ  
 في الهي عن الاستعمال في الوضوء ومن هنا يمكن قلب الاستظهار المتقدم  
 بدعوى ان المصنف عليه قرينة على ارادة الكراهة من الهي لا التعريم  
 وربما يدعى تؤيد هذه الرواية ببعض الروايات الاخر كالصحيح عن ابن  
 مسكان قال حدثني صاحب لي ثقة انه سأل ابا عبد الله عن الرجل ينتهي الى  
 الماء القليل في الطريق فيريد ان يغتسل وليس معه ماء والماء في وهادة فان  
 هو اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع قل بنضح بكف بين يديه وكفا  
 من خلفه وكفا من يمينه وكفا من شماله ثم يغتسل وي معناه اخبار اخر امرأة  
 بنضح اربع اكف خلفه وامامه ويمينه وشماله لكن انما يحسن ان يكون اليه  
 تأييدا بل دلالة اذا كان الظاهر منه كون ما ذكره من نضح الاكف الاربع  
 علاجاً لمحدور رجوع الغسالة الى الماء مع اعتقاد السائل ان الماء المستعمل في  
 رفع الحدث لا ينفع ثانيا في رفعه وتقريبه له في ذلك بيان ما يمنع من  
 رجوعها من نضح الاكف وليس بظاهر في ذلك اذ يحتمل قويا بعد تسليم ظهوره  
 في كون النضح المذكور علاجاً مع الغسالة عن الرجوع ان ذلك من جهة  
 كونه مستعملاً في رفع الحدث وازالة عين النجاسة للوجود في يده كما لعله

الغالب في تلك الأزمنة من إزالة النجاسة عند الغسل مع أن علاج المنع  
 بذلك مما يبعد إرادته لبعده فتمه بما ذكره بعضهم من توجيهين أحدهما رش الماء  
 على الأرض ليسرع جذبها للماء المنفصل فلا يسحب إلى ثقبه وتجميع اجراء  
 الأرض فتتمنع من انحدار الغسالة إليه ولثاني بل الجسد بالماء من الجهات  
 الأربع حتى يكون وصول الماء إلى البدن أسرع من وصول الماء إلى الوهدة  
 بناء على أن المراد النضج على البدن لا حوله على الأرض من ناحية الوهدة  
 لأن رش الماء على الأرض أولى بأن يكون سعيًا لبطء جذبها للغسالة بل ربما  
 يؤثر في سرعة وصولها إلى الماء اللهم إلا أن ينزل ذلك على قطعة خاصة من  
 الأرض، وبما يكون قولها لا يتلاءم للماء به الاتساع أكثر ولا يشرب الماء  
 على الأرض غالبًا نوحب اشتدادها المفتضى لسهولة نزول الغسالة ولا نوجب  
 اجتماع الأجزاء الأرضية وعلاها عن سطح الأرض على نحو غيره من وصول  
 الماء إلى الوهدة كما أن بل الجسد غير نافع بل خشية العود معه أكثر من الفصل  
 القهري بحسب الزمان اللازم من أخذ الماء من الوهدة تدريجًا وصبه على أعضاء  
 الغسل ترتيبًا حسبما هو للقروض في السؤال من عدم التمكن من الأركان  
 فيها والحاجة إلى الغسل في ناحيتها وإنما يدفع ذلك في ما لو أراد صب الماء  
 على جميع البدن دفعة واحدة ليكون بل الجسد سببًا لسهولة جريان الماء على  
 الأعضاء مع احتمال أن لا يكون المراد من هذا العلاج منع الغسالة عن الرجوع  
 إلى الماء بل دفع فساد الماء الموجود في الوهدة فساد الغسالة الراجعة إليه من  
 جهة جريانها على الأرض وحل الكثافة والتراب معها ليكون غرض السائل  
 مطالبة العلاج لهذا الفساد المنقطع بنضج الماء على حول الوهدة فلا ينصف  
 أن الرواية مجمة لا تصح للتأييد فضلًا عن الدلالة وكالاخبار الناهية عن  
 الاغتسل بفضالة الحمام معللا باغتسال الجنب وولد الزنا والناسب لأهل

البيت وهي كما ترى لا ظهور لها كما نؤمن في كون اغتسال الجنب علة تامة  
 للمنع فلعل غسل مجموع المذكورين علة له ونوسلم ذلك فلا دلالة فيه على  
 مناط المنع هو نفس استعمال الماء في رفع الحدث اذ يحتمل غسل كما احتمل في  
 الصحيح المتقدم كون المماط استعماله في رفع النجاسة الواقع غالبا عند الغسل  
 او نجاستها بالملاقات كما يشهد بذلك تضمن كثير منها على الغسل ما شئت  
 غسالة الحمام على غسالة اليهودي والمصري والمجوسي والناصب لاهل البيت  
 وهو شرم مع ان مثل ضم ولد الزنا والزاني والجنب بالحرام ربما  
 يشعر بان النهي للتنزيه لكون الماء يشتمل على مرتبة من الفذارة والنجاسة  
 بواسطة استعمال المذكورين فيكون الاخرى الاعراض عنه واختيار ما ليس  
 فيه هذه الفذارة الممنوعة المماثلة لمقام التطهير كما يشهد بذلك خبر علي بن  
 حمزة عن ابي الحسن الرضا (ع) قال من اغتسل من الماء الذي اغتسل فيه  
 فلا يلومن الا نفسه فقلت لابي الحسن ان اهل المدينة يقولون فيه شفاء من  
 العين فقال كذبوا يغتسل فيه الجنب بالحرام وولدات ناول الناصب الذي هو شرم  
 ومن كل خلق ثم يكون فيه شفاء العين وقول احمد في خبر محمد بن مسلم  
 قال سئلته عن ماء الحمام قال ادخله فازار ولا يغتسل من ماء اخر الا ان  
 يكون فيه جنب او يكتر اهله فلا يدرى فيه جنب ام لا فليس في البين  
 ما يدل على عدم الجواز الا رواية عبد الله بن حنبل لو نؤمن ظهور المعنى فيها  
 في التعريم وظهورها في عدم استناد المنع الى تلوث بدن المقتسل بالنجاسة  
 كما هو الذاب وكون ظهورها في ذلك اقوى من ظهور المطبقات في الجواز  
 والا فجرد ظهورها في ذلك لا يجدي مع المعارضة بظهور المطلقات التي  
 يمكن دعوى ظهورها في الجواز منها في المنع هذا كما هم ما عرفت من عدم  
 ظهورها في التعريم بل ظهورها في الكراهة قالوا انما انه ليس في البين



دليل ظاهر او صريح في المنع فالأقوى هو الجواز وفقا للمعكي من جملة كالحلي في السرائر والفاضل في التواعد والمتنعي والتعبرر والمختلف والشهيد في الذكرى والمسالك والمحقق الثاني وغيرهم للأصل والاطلاقات بل في بعض الاخبار الآمرة بنضح اربع اكف ما هو كالصرح في الجواز من قوله وان كان في مكان واحد وهو قليل لا يكفي فلا عليه ان يغتسل وبرجم الماء فيه فان ذلك يجزيه بناء على ما هو الظاهر من كون المراد من رجوع الماء ما يتحقق في أثناء الغتسال لتحقيق الماء المستعمل برجوع الغتسال الى الماء القليل ويكون استعماله ثانيا استعمالا للماء المستعمل والا فان كان للراد الرجوع بعد تمام الغسل كان الاجزاء من جهة عدم استعمال الماء المستعمل في رفع الحدث والظاهر هو الاول لان الحكم بالاجزاء الغتسال عن ذلك الماء القليل له انما يناسب ما اذا كان الماء الراجع مما يستعمل ثانيا في هذا الغسل بان كان الرجوع في الاثناء والا فالحكم بالاجزاء مع الرجوع بعد الفراغ انما يلاحظ بالنسبة الى غيره لا اليه لان اغتساله حينئذ انما وقع بما ليس فيه من المستعمل شيء نعم الظاهر منه ان هذا الاجزاء انما يكون مع عدم كفاية الوجود في المكان الارتماس فيه وان كان قليلا لانه الظاهر من توصيف القليل بعدم الكفاية المقصود منه عدمه ارتماسا والا فالفروض كفايته بنحو الترتيب ومقتضاه عدم الاجزاء مع الكفاية بنحو الارتماس الذي لا يكون الاغتسال معه بالماء المستعمل ومن هنا يمكن استبعاد المنع منه وان الترخيص في ذلك حينئذ لمحض الضرورة كما يشعر به قوله فلا عليه ان يغتسل والا كان للناسب قوله له ان يغتسل وعلى كل حال فقد ظهر ان الأدليل يعتمد عليه في المسع فاطلاقات الكبيرة السلامة عن الأمراض كافية في الجواز وان كان الاحتياط في الترك ثم انه لو قلنا بالمع فلا دار فيه على ما يضاعف عليه دليل المنع من عدم جواز

الاغتسال بما يغتسل به ولا زنه عدم التعدى الى الكثير لانه مما يغتسل فيه  
 لا به والا لزم للنعيم من الاغتسال في البحر لو اغتسل فيه واستدل بذلك على  
 الجواز في الكثير في محكي الاعتبار لكر في جعله مجرد الكثرة منشأ لعدم  
 صدق الاغتسال به بل الاغتسال فيه نظر فان للناط وان كان ما ذكر الا  
 ان منشأ تحققه ليس بمجرد القلة ولا منشأ تحقق الاغتسال فيه مجرد الكثرة  
 فان الظاهر ان مرادهم من الكثير هو الكثير فان كان مجرد الارتعاس فيه  
 من الاغتسال فيه لانه فلا يوجب نقصان الماء عن الكر بمقدار يسير صدق  
 الاغتسال به لا فيه لو ارتعس فيه بل كان استعماله في الغسل ايضا اغتسالا  
 فيه كما في الكر وان كان اغتسالا به كان في الكر ايضا كذلك لان زيادة القدر  
 الزائد لا تقتضي ذلك فان صدق الاغتسال به صدق فيهما وان لم يصدق لم  
 يصدق فيهما ولا يدخله لمحض القلة في صدق الاغتسال به ولا مجرد الكثرة  
 في صدق الاغتسال فيه فلو فرض انه صب على البدن في غسل كل عضو من  
 اعضاء الغسل كرا من الماء صدق على الماء للمفضل من اعضاء الغسل انه  
 ماء اغتسل به وان كان كثيرا وان كان الماء هو الارتعاس لزم عدم صدقه  
 في القليل اذا ارتعس فيه فالكثرة والقلة لا دخل لهما في صدق الاغتسال به  
 او فيه بل للدار على صدق الاغتسال به عرفا ايما تحقق فلو فرض صدق  
 الاغتسال به مع الارتعاس في ما هو اقل من الكر لم يحكم بالنعيم كما يحكم به  
 مع فرض صدق الاغتسال به في الكثير ومما ذكرنا يظهر الوجه في جواز  
 الاغتسال بما يقع فيه بعض القطرات المنتضعة من بدن المغتسل بل كل قليل  
 من الماء المستعمل اذا امتزج بما لا يصدق عليه انه ماء مستعمل وان كانت  
 مساويا له في المقدار لان للدار كما عرفت صدق الاغتسال بما اغتسل به ومع  
 "لانهم لا يبالون بالانصاف منه هذا ايضا صدق اسم استعمال ولو مع عدم الاضطرار

بحسب الحكم اما اقدم تصوره بن النبي . وجنه او لعدم تحققة كافي المساوي قدرا لا يصدق التوضوء والغتسال بما اغتسل به نعم ربما يشكل الحكم في المساوي يمنع عدم صدق الغتسال لان الغتسال به عرقا حاصل قطعيا غاية الامر عدم انحصار الغسل به بخلاف اليسير للمستهلك في الكثير لعدم صدق الغتسال به عرقا لكان يدفعه ظهور دليل المنع في عدم جواز الغتسال بما ينحصر في الماء المستعمل ولا انحصار مع التركيب منهما بنحو التساوي الا ان يقال ان المقصود من الغتسال بمجرد الاستعمار في الغسل وهو حاصل حقيقة مع ضم غير المستعمل به وطى اى حل فلا ينبغي الاشكال في الجواز في مثل القطرات المتضعة من بدن المغتسل او من الارض التى يغتسل فيها في الاناء لعدم صدق الماء المستعمل في الجنابة مثلا طى ماء الاناء ويدل على ذلك ايضا صحيحة فضل بن يسار قال سئل ابو عبد الله عن الجنب يغتسل فينضح من الارض في الاناء فقال لا بأس هذا ما قال الله عز وجل ما جعل عليكم الدين من حرج وصحيحة شهاب بن عبد ربه عن ابي عبد الله في الجنب يغتسل فيقطر الماء من جسده في الاناء وينضح الماء من الارض فيصير في الاناء انه لا بأس بهذا كله وصحيحة عمرو بن بزيد قلت لابي عبد الله اغتسل من الجنابة في مختل يبال فيه ويغتسل فيه من الجنابة فيقع في الماء ما ينزو من الارض فقال لا بأس لكن يحتمل في هذه الرواية نفي الناس من حيث احتمال نجاسة الماء الذى يستعمل في الغسل بوقوع ما ينزو من الارض لاحتمال وقوعه من الموضع الذى يبال فيه لا من حيث وقوع بعض ما استعمل في الغسل من الارض ورواية سماعة عن ابي عبد الله انه قال اذا اصاب الرجل جنبه فاراد الغسل فليفرغ طى كفيه فليغسلهما دون المرفق ثم يدخل يده في انائه ثم يغسل وجهه ثم ليصب طى رأسه الى ان قل فما انتضح من مائه في انائه بعد



ما صنع ما وصفت فلا يلزم به ولا جمل هذه الاخبار او مضها صرح الصدوق  
في ما حكى عنه في من لا يحضره الفقيه وفي الناس عما وقع فيه ما ينزوم من الارض  
او سال من بدنه الى الاناء مع انه يقول «المع بل ربما يظهر ذلك عن الشيخ  
في التهذيب حيث ذكر حلة من روايات المدلة على ذلك من غير تعرض لردّها  
ولا تاويلها مع انه صرح بمسألة من الماء يعمل ويظهر من ذلك ان القطرات المتضخّة  
من المدن و الارض الى الماء المعتسل منه خرج عن محل السكّان في الماء المستعمل  
هما حيث نهيا مع قوله «المع دهما الى طوار في ذلك ما يدل عليه عدة  
من روايات فلا وجه لما عن المعتل من انه لو تهاطل الماء من رأسه او جانبه  
الاثن فصرح ان اخذ منه لم يحز استعماله في الاثني عند المائتين من الاستعمال  
لانه يصير بذلك مستعملا لا عرفت من نصريح الصدوق بالخوازم وهور ذكر  
الشيخ لذلك الاحصاء مع عدم تعرضه لما تأويل اورد او بيان معارض في  
ذلك بل ربما يشعر ذلك بأنه ليس من الماء المستعمل هذه فكيف يدس  
الى المائتين طر هذه حوار استعمال مثله مع انه في تعاليه ما عرفت من عدم  
صدق كونه مستعملا بمجرد وقوع بعض القطرات في الاناء ثم انه يظهر من  
حالة من كمالات اصحاب الخلاف في اعتبار الاتصال الماء عن مدن المعتسل  
في صيرورته مستعملا بالنسبة الى نفسه او غيره وعدم اعتباره مطلقا فعن العلامة  
في المهمل الحزم عدم اعتبار الاتصال بالحرج والانتقال من محل الارتناس  
الى غيره او مفارقة الماء عن المدن مع السب في واحد منهما وجهه في النهاية  
البردد في صيرورته مستعملا بالنسبة الى غيره مع عدم الاتصال مع الحزم  
بصيرورته مستعملا بالنسبة الى المعتسل وان لم يخرج حيث قال واذا انعمس  
الحنث في ماء قليل ونوى فان نوى بعد تمام انغماسه فيه واتصال الماء بجميع  
المدن ارقم بدنه وصر مستعملا له. وهل يحكم باستعماله في حق غيره قبل

اتصاله بمحتل ذلك لانه مستعمل في حته فكذا في حق غير ووده لان  
 الماء ما دام مترددا على اعضاء للتطهر لا يحكم باستعماله وربما ينزل كلام  
 الشهيد في محكي الذكرى على اعتبار الانفصال في خصوص الغسل حيث  
 قل ويصير الماء مستعملا باتصاله من البدن فلو نوى الارتكاس في القليل بعد  
 تمام الارتكاس ارتفع حدته وصار مستعملا بالنسبة الى غيره وان لم يخرج فان  
 تفريع صيرورته مستعملا بالنسبة الى غيره قبل الخروج يناقض بظاهره  
 ما فرعه عليه من صيرورة الماء مستعملا باتصاله من البدن فان مقتضاه  
 عدم صيرورته مستعملا في حق غيره الا بعد الخروج او انتقاله تحت الماء الى  
 محل اخر غير ما ارتكس فيه فيوجه ذلك بان اعتبار الانفصال في كلامه انما  
 هو بالاضافة الى نفس المغتسل دون غيره وان كان ظاهر العبارة يعنى وان  
 كان ربما يوجه بان مقصوده من الاتصال اتصاله من حيث الاستعمال  
 المحصل للغسل على معنى ان تحقق الاستعمال المحصل للغسل معتبر في صيرورة  
 الماء مستعملا وان لم يفارق البدن فلا يناقض التفريع وعلى التوجيه الاول  
 فهو مفصل في اعتبار الاتصال بين المغتسل وغيره فيعتبر في الاول دون الثاني  
 وفصل بهذا التفصيل في المعالم حيث قال والتحقيق ان الاتصال انما يعتبر  
 في صدق الاستعمال بالنظر الى الغسل فادام الماء مترددا على العضو لا يحكم  
 باستعماله بالنسبة اليه والا لوجب عليه افراد كل موضع من البدن ماء جديدا  
 ولا ريب في بطلانه والاعبار ناطقة بخلافه والبدن كله في الارتكاس كالمضوء  
 الواحد واما بالنظر الى غير الغسل فيصدق الاستعمال بمجرد اصابة الماء للمحل  
 المطلوب بقصد الغسل وحينئذ فالوجه صيرورة الماء مستعملا بالنسبة الى غير الغسل  
 بمجرد النية والارتكاس وتوقفه بالنظر اليه على الخروج او الانتقال انتهى والذي  
 يعطيه التأمل في ما تقدم انه لا وقع لحالة من هذه الكليات في الاقام لان ما يمكن

الاستدلال به على المنع من الاغتسال على ما عرفت انما هو رواية عبد الله بن  
سنان بعد تسليم ان الذهب فيها للتحرية ولو بقريضة العطف الذي قد عرفت  
ما فيه وان جهة الذهب مجرد استعماله في رفع الحدث لا من جهة رفع الحدث به  
لاجل تلوث بن الجنم غالبا بقية الماء وان المراد من التوضوء ليس بخصوص  
الوضوء والا لم يكن دالا على المنع في الغسل بناء على ان المراد من اشباهه اشباه ما يغسل  
به الثوب او يغتسل به من الجنابة من اقلام الماء بعطف الاشياء على الضمير  
المحذور في قوله منه او اشباه ما يغتسل به من الجنابة مما يغتسل به من الحيض او  
الاستحاضة ونحوها ظاهرا الى لزوم اعادة الجار عند العطف على الضمير المحذور  
مع عدمها على الاول وذلك بان يكون المنع عن التوضوء كناية عن مطلق  
التطهير لرفع الحدث او له ورفع الحدث بناء على المنع فيه ايضا او بان يكون  
الغسل هو المراد من قوله واشباهه اي اشباه الوضوء وهو الغسل بجميع  
اقسامه الراية للحدث بناء على رجوع الضمير الى الوضوء المستند من قوله  
لا يتوضأ نظير اعدوا هو اقرب للتقوى وهذه لا تدل الا على المنع بالنسبة  
الى غير للغسل لان الظاهر منها انه لا يجوز الاغتسال بما يغتسل به من  
الجنابة وهو لا يشمل الا اغتسال الغير به دون نفس هذا الاغتسال المحقق  
لموضوع ما يغتسل به وليس في الدين عنوان الماء للاستعمال في رفع الحدث  
حتى يبحث في ان الاستعمال به يتحقق وانه يعتبر فيه الاغتسال بالنظر الى  
للاغتسال او غيره اولا يعتبر اصلا وانما وقع ذلك في كلمات الاصحاب والدار  
على ما اخذ في موضوع الدليل والدليل لا يشمل الا المنع عن اغتسال الغير  
بما يغتسل به من الجنابة الغير الشامل للاغتسال المنع لموضوع هذا العنوان  
واما صحيح ابن مسكان فقد عرفت انه لا يدل على المنع اصلا ولذا لم  
يستدل به غير واحد من الماندين وانما ذكره بعضهم في مقام الاشمار والتأييد



وقد تقدم اجماله وعدم الاشعار فيه فضلا عن الدلالة واما الروايات الدالة على نفي البأس عما ينتضح فيه من الفطرات المنفصلة عن الماء الذي يغتسل فيه فقد عرفت ان موضوعها خارج عن محل الكلام لان نفي البأس من جهة عدم صدق الاغتسال بما يعتدل به وليس في الدليل ما يعم بعنوانه للاستعمال في الغسل ابتداء ولو مثل عنوان الماء - تعمل حتى يتكلم في ما يعتبر في صدقه واما ما في صدر رواية بن سنان من قوله لا بأس بالموضوع بالماء - تعمل فقد عرفت انه في مقام الاعمال لا في مقام بيان ماهو للموضوع والمحط بالمنع والجواز والمدار على الجملة المنفصلة بها التي استدلوا بها على حكم المقام وهي لا تشمل كما تقدم نفس الاغتسال الذي يتحقق به عنوان ما يغتسل به بل لو سلم وجود ذلك ولو بملاحظة ما في هذه الرواية من جعل الموضوع ابتداء الماء للاستعمال فهو ظاهر في ان الحكم انما يعطى لمعاط استعمال ما استعمله الغير لا نفس هذا الاستعمال الذي به يكون الماء بعدئذ مستعملا لا اقل من عدم ظهوره في الشئ له وان لم يكن ظاهرا في خصوص ما استعمله الغير فهذا الاستعمال الوارد على الماء الذي لم يكن مستعملا في رفع الحدث قبل الماء لا يتمكن الدليل لحكمه اما لظهور الدليل في غيره او عدم ظهوره في شموله له باطلافه اذ لا يمنع عن هذا الاطلاق بحال واسع الا ان يجزئ اليه ذيل الدليل بتنقيح المماط ولا مناط متقبح كما ترى يكون الدليل ظاهرا في كون الحكم لمعاطه حتى يلحق ما هو خارج عن موضوع الدليل به بوجود المماط فيه فلا موقع بعد للبحث في ان الماء لا - تعمل في غسل عضو مثلا هل يصح استعماله في غسل العضو الآخر قبل الاتصال لعدم صدق الاستعمال مع عدم الاتصال من البدن اولا يصح مطلقا وهكذا الكلام في غسل الامة الباقية في العضو التي لم يصل اليها الماء فينبى جواز صرف البلال الذي على العضو فيه وعدمه

على اعتبار الاتصال في صدق الاستعمال وعدمه الى غير ذلك مما ذكرناه من القروم التي تاشعب من اعتبار الاتصال في صدق الاستعمال الذي به يتصف الماء بعد تحققه بكونه مستعملا لتحقيق ما هو للوضع لدليل للنفع وهو عنوان الماء للاستعمال ثم لو سلمنا شمول الدليل لنفس هذا الاستعمال اطلاقا او مناطا فلا ينبغي التأمل في ان المقصد الخارجي انما يتعلق بنفس للوضع الذي يراد غسله بما يصيب عليه جملة لا غسله بائلا ما يتحقق به الفصل من مرور الماء عليه ولو بالرتبة التي تحصل بالتدخين ويبقى الداعي زائدا غير مستعمل فيه فلو اغتسل عضوا منه بمقدار من الماء يكفيه اقل من ذلك كان الزائد المنفصل عن للوضع غير مستعمل من جهة تحقق الفصل بمادونه ولا فصل كل جزء منه بجزء من الماء بنحو التوزيع ليكون كل جزء من الماء مقصورا على جهة من العضو لا ان يكون كل الماء مفسولا به كل جزء جزء من ذلك العضو فان ذلك كله خلاف ما يقصده المستعمل في مقام الاعتدال وخلاف ما هو للذائق من الماء للاستعمال فانه هو الماء المصوب على المحل للفصول جملة فكل جزء من المحل مضمول بجملة الماء لا بجزء منه وان غسله حتى لا يكون استعمال الماء في كل جزء مسبوقا باستعماله في الجزء الآخر بل استعمالا للماء في غسل محله ابتداء لان للفروض ان اجزاء الماء تتوزع على اجزاء المحل بحسب الاستعمال وحينئذ يشكل الامر في ما لو قصد ابتداء غسل موضع من مواضع الفصل بجملة من الماء ثم بداه استعمال ذلك الماء في موضع اخر متأخر عنه بحسب الترتيب من غير استعمال الماء جديدا كالوفاصل رأسه بمقدار من الماء جملة بحيث كان المقصد متعلقا بغسله بذلك الماء بخصوصه ثم بعد الفصل قصد ثانيا استعمال ذلك في غسل شيء من الجانب الايمن من حيث انه استعمال واحد للماء في موضعين وان كان يقصد به متدرجين

فليس استعماله في غسل العضو للتأخر استعمالا للمستعمل او استعمالا لان  
لتعلق القصد اولا بقصد عضو من اجزاء شرعا بحسب مرتبة الغسل عن الذي  
قصد ثانيا بقصد جديد غسله بذلك الماء فيكون غسل للوضع الثاني كغسل  
شيء آخر اجنبي بذلك للماء وذلك من جهة التميز والترتيب بين الاعضاء  
واعتبار كل منها مستقلا في مقام الغسل فاستعمال الماء التي قصده اجزاء  
غسل للوضع السابق بقصد آخر لا حق في غسل للوضع الآخر المتأخر عنه  
بالترتبة استعمال للماء المستعمل وعلى اي حال فالظاهر بعد البناء على عدم رفع  
الحدث به جواز ازالة الخبث للاصل والاطلاقات وعدم ما يوجب الخروج  
منها سوى ما قد يتوهم من دلالة رواية عبد الله بن مسعود على ذلك  
بناء على ان المراد من التوضوء مطلق التطهير وان كان من الخبث لكثرة  
اطلاق التوضوء على الاستنجاء وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في ما عدى  
لفظ التوضوء من سائر المشتقات لعكسه يندفع بعد تسليم شيوخ اطلاق  
التوضوء على مطلق التطهير بظهور الرواية بقرينة مقابلة تلك الفقرة  
بقوله والماء الذي يتوضأ منه الرجل فيغسل به وجهه ويده في اثناء نضيف  
ولا أس ان يأخذه غيره ويتوضأ به بعد جعل الفقرتين تفصيلا لما تقدم  
من قوله لا بأس بالتوضوء بالماء المستعمل في ارادة خصوص التوضوء دون  
مطلق التطهير مع انه لو سلم ارادته في المقام فلا يمنع من اطلاقه بحيث يشمل  
ازالة الخبث ايضا مجال واسع لان القدر للتيقن منه في مقام التغاطب هو  
التطهير للحدث ولم سلم الاطلاق فهو معارض بالاطلاقات السابقة للأقدمة  
عليها الاقوائية ظهورها في الاطلاق من ظهوره فيه ولو سلم التساوي قل مرجع هو  
امتصاص الجواز مع التوقف ومع التخيير يؤخذ بتلك الاطلاقات فلا معنى  
للمنع هذا مضافا الى الاجماع الذي ادعاء الفضل في محكي انتهى وولله فخر



المحققين في شرعه، هم مائة العلامة هو لاجماع على جواز إزالة النجاسة  
 بالمستعمل في رفع الجنابة ولعله لا خصوصية فيه وإنما ذكره من باب التمثيل  
 ولذا كن مورد الجميع الذي ذكره القنار هو الجواز بالمستعمل في رفع الحدث  
 إلا كبر الظاهر في أنه هو الذي ادعاه وأنه ثم إن لوضوءات السنوية مثوله  
 لهذا للمع مطلقاً من غير فرق بين لرفع والبيع وغيره وذلك لأن  
 الوضوء حقيقة واحدة يعتبر فيها ما يعتبر وإنما يختلف أثرها بحسب اختلاف  
 موارد من حيث الاستعداد لقبول تأثير هذه الحقيقة رفعه وإباحة أو شدة  
 في الطهارة كما في الوضوء التجديدي أو حقة في الحدث كما في وضوء الحائض  
 والجنب فإذا اهتمر في تحصيل هذه الحقيقة أن لا يكون الماء مستعملًا في  
 رفع الحدث سابقاً لم يحصل مع استعماله والسنون منها وغيره على شرعه سواء إذا  
 لا تعدد فيه حتى يتأني إعتباره في وضوء دون وضوء وأما الغسل الموقوف بما يلحق  
 بها عدم القول بالفصل فإن تم ذلك فهو والا فلهي عن الوضوء لا يشمله  
 وإن كان المراد به مطابق الظاهر من الحدث أو طائفة وإن كان من الحدث  
 بقي شيء يذني التعرض له وهو أن المستعمل في العمل الفاسد هل يكون من  
 مشمول لا بدائل المع أو يختص بالمستعمل في الصحيح فيه شكاً من صدق  
 استعماله في الغسل وعدم صحة عمله معه وإن لم يرتفع به الحدث أمساده  
 لأن الصحة والفساد حكما طاريا على الموضوع لا يفسد العمل ما قاله في حصول  
 وإن لم يتم صحيحاً لفقد شرط من شروط الصحة بعد مرض وفوقه بقصد  
 العمل فيصدق على الغسل من الجنابة في مكان مقصود مثلاً أنه ماء  
 يغتسل به من الجنابة غاية الأمر أن الغسل لم يقع مؤثراً وهو لا أثر له غوبه  
 من رفع الحدث ومن انصرف ما يغتسل به من الجنابة إلى خصوص لرفع  
 للحدث أو عدم إطلاقه يشمل للوضوء فيجب الحوا فبكون الماء

في النعم من جهة الاستعمال الصحيح المؤثر شرعا في رفع الحدث وعليه فلو  
نهى المالك عن الاقتعال بماله فتارة يكون الغرض منه الاستعمال بقصد  
رفع الحدث واخرى للنعم من رفع الحدث به والتوصل اليه باستعماله فيكون  
المبغوض له هو ارتفاع الحدث به دون معلق الاستعمال فن كن النهي على  
النحو الاول لم يكن مؤثرا في انسلا ب القدرة على النهي لتسكنه من الاستعمال  
بهذا العنوان بعد النهي كما كان متسكنا قبله غاية الامر انه يقع الاستعمال  
منه محرما لا يترتب عليه اثر لكونه تصرفا غير ماذون فيه من المالك بخلاف  
ما لو كان على النحو الثاني فانه بعد هذا النهي لا يتمكن من رفع الحدث  
به ويكون اثر النهي انسلا ب القدرة على الفعل للنهي عنه وان لم يكن  
الذي باقيا بعد ارتفاع القدرة عنه بنفس النهي فان النهي قد يكون  
بفرض الزجر عن الفعل واحداث الصارف في نفس الغير من ارتكابه وقد  
يكون بفرض ارتفاع القدرة بالمره من متعلقه بمجرد تعلقه بحيث لا يمكن  
معه شرعا بل عقلا من ايجاده وهذا غرض صحيح ربما يدمو الناهي الى النهي  
تحصيل هذه الفائدة لان الغرض من النهي لا ينحصر في احداث الزجر النفساني من  
ارتكاب النهي منه بالاختيار بل قد يتعلق باخراجه من تحت القدرة بنفس  
النهي للنقطع عنه بعد التعلق لاجل ارتفاع القدرة بنفس تعلقه المانع من  
بقائه لاحتياجه في هذه المرتبة اليها كما يحتاج في حدوثه اليها للقروض ثوبها  
فيه في المقام وذلك لان الفعل المؤثر في اثر مرغوب ربما يكون كذلك ولو  
مع النهي منه كما لو نهى للمالك او الشارع ازالة الخبث بماء فن الارادة تحصل  
بالاستعمال وان وقع محرما وربما يتوقف تأثيره على شرط يعتنم حصوله بذلك  
الشرط مع النهي عنه والفعل للمؤثر في رفع الحدث كذلك فاذا نهى للمالك  
عن رفع الحدث به على ان يكون لاكرهه ارتفاع الحدث بماله او نهى الشارع

ابتداء من رفع الحدث بناءً محترم . فلا قلن الله ي . حيث لا يجرّد تعلقه بما  
يكون مقدوراً قبله . يؤثر في امتناع الغسل للأثر في رفع الحدث شرعاً . وهذا  
بعد النهي لعدم التمكن من قد . فربة للمنافاة وانتفاء شرط أباحة الماء .  
كما لو كان ذلك سبب تكوني أثر في خروج الفعل من حيز القدرة  
فهو الشارع أصالة أو تعاف في طائفة سبب تكوني أثر في أن لا يتمكن  
الكفاف من رفع الحدث بذلك للماء . ابتداء . وإن يكن الله ي . فبما لا يرتفع  
القدرة . فمما لا يؤثر في الامتناع إلا ما هو . فمما لا يرتفع التعلق الكافي  
في صحة القدرة على الفعل قبله . وما لا يتمكن منه شرعاً لا يتمكن منه . فمما  
فما يقع من الاستعمال . فمما لا يرتفع عليه فتاة ولا يؤثر في أن لا يكون  
محرمًا كما في الوجه السابق . لأن المحرم إنما هو . فمما لا يرتفع الحدث دون  
سائر الاستعمالات . حيث لا يكون الماء . الذي ارتفع فيه مع نهى المالك عما  
اغتسل به من الخنثى بعد المنه على أن العبرة برفع الحدث كما هو المفروض  
ومما ذكرنا يظهر بطلان . فمما لا يرتفع مستعملاً . فيصبح ويرتفع الحدث  
فإن النهي أثر في امتناع ارتقاء الحدث ولاجل ذلك لم يصح مستعملاً . فمما  
صيرورته كذلك لعدم التمكن من الغسل الصحيح الارتفاع للحدث لاوجب  
الصحة وارتفاع الحدث لأنه إنما نشأ عن النسيء النسيء . عن عدم القدرة  
على ارتفاع الحدث . فمما لا يرتفع عدم ارتقاه شرعاً . فمما لا يرتفع يكون ارتفاعه  
لازم له . فمما لا يرتفع الاستعمال بدور دائماً . فمما لا يرتفع للحدث وعدمه . فمما  
بدور الارتفاع وعدمه . فمما لا يرتفع الاستعمال وعدمه . فمما لا يرتفع الحدث لعدم  
القدرة على رفعه لم يصح غسلاً . فمما لا يرتفع لم يكن مستعملاً ولا سبيل  
إلى الرجوع بأنه إذا لم يكن مستعملاً فيصح وإذا صح فيرفع الحدث فيحرم  
ولا يصح وهكذا هذا آخر ما أردنا إرضاءه في هذه الرسالة والحمد لله أولاً وآخراً  
والصلاة على نبيه وآله الطاهرين



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على نبيه محمد وآله وبعد فهذه رسالة تتضمن اهم  
المسائل المتعلقة بالكر التي تسترعى التدقيق فيها من الوجهة النظرية والكلام  
فيها يقع في اربعة مباحث

### للبعث الاول

لا خلاف ظاهراً نصاً وفتوى في ان الماء المحنون السكر لا ينجس  
بعلاقات النجاسة الا اذا تغير احد اوصافه الثلاثة بعلاقاتها والمشهور في مقداره  
مساحة ان يكون كل من طوله وعرضه وعمقه ثلثه اشبار ونصف ووزننا انه الف  
ومائتا رطل وعن الغنية دهوى الاجماع على هذا الوزن وعن صريح جماعة  
عدم الخلاف فيه ومستند الوزن رسالة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا  
عن ابي عبد الله قل الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء الف ومائتا رطل  
والمشهور ان الرطل هو العراقي وان الرطل العراقي مائة وثلاثون درهماً لا  
ينبغي التأمل في ان كلام الاصحاب في المقام ليس في تعيين ما هو المصطلح  
هنا الشارع في لفظ الكر اذ ليس من الالفاظ التي لها حقيقة شرعية كما  
يظهر احتماله من صاحب الجواهر بل في المقدار العاصم من مفهومه الذي لم  
يلحق به وضع شرعي والاخبار وكلمات الاصحاب نظرة الى تعيين هذا  
للمقدار الخارجى لا تشخيص ما وضع له لفظ الكر وعمدة مستند المشهور  
في تحديد الرطل بالعراقى ان ابن ابي عمير ومشايجه من اهل العراق وهو يقول  
عن بعض اصحابنا وعرف السائل مقدم على عرف باد التكلم خصوصاً

إذا كان من الأمام العارف يعرف المخاطب مع عدم العلم بصدوره منه وهو في المدينة وإطلاق الرطل على العراقي بلا قرينة في رواية الكشي التسمية من أبي عبد الله قل فيها قلت وكفى به الشيء ماء فقال ما بين الأربعين إلى الثمانين إلى ما فوق ذلك فقلت له أي الأبطال قتل أرطال مكيل العراق حيث أطلق الرطل وأراد به العراقي قل سؤل السائل ولولا سؤله لاعتد على الإطلاق وعلى أي حال قالهم ليس الخوض في هذه الجهة وإنما ذلك معرفة للرجوع عند الشك من حيث المفهوم والمصداق

فدعوى أن كان الشك في الكرية مفهوماً فالأصل يقتضي الطهارة وعدم الاندخال بالملاقات لأن ما دل به مومه على طهارة الماء وعدم نجاسته بملاقات النجاسة إلا مع التغير كقوله خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه وقوله كلما غلب الماء ربح البقية فتوضاً وشرب ونحو ذلك يقتضي طهارة كل ماء وعدم تنجسه بملاقات النجاسة إلا ما علم خروجه وقام الدليل على نجاسته بمجرد الملاقات وفي ما عداه يمسك في حكمه مفهوم العام فلا بد من ملاحظة أن ما خرج يتبين بفهوم قوله إذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء لو كان له مفهوم أي مقدار وما عداه حكمه ثابت بدلالة العام لأن التخصيص بمخصص منفصل لا يعطى عنواناً للعام وليس الموضوع في الدليل العام إلا قسماً لا لا للمنون عنوان الكثير أو البكر حتى لا ينفذ في ثبات حكم الماء مع الشك في كبريته للشبهة في المفهوم فدعوى أن الكثير أخذ جزءاً من موضوع العام أن كانت بملاحظة قس التخصيص المنفصل فتساقدها واضح وإن كانت بلحاظ دليل آخر أخذ في الكثير أو البكر عنواناً كما في قوله في الماء الذي دخلته الدجاجة أو أظفة للمذرة لا تشرب منه ولا تتوضأ إلا إذا كان كثيراً فاهتبار

هذا العنوان في المستثنى لا يوجب اعتباره في موضوع دليل آخر لم يعتبر فيه ذلك واما قس هذا الدليل الذي اعتبر فيه هذا العنوان في المستثنى فلا ينفع بعد الاجمال في مفهومه وعدم معلوميته بحدوده وقيوده واجمال هذا الدليل لا يسرى الى دليل آخر مبين فيؤخذ بمومه ويحكم بطهارة كل ما. الا ما علم نجاسته بمجرد الملاقات من الدليل كفهوم الخبرين للتقدمين وغيره مما يدل على انفعال غير الذكر بملاقات النجاسة ومن هما يظهر انه لا وجه له لجعل الاصل هو لا قعمال نظرا الى ان الاستفاد من بعض العمومات سلبية الملاقات للنجاسة وممانعية الذكر عنها فاذا شك في حصول السكرية من جهة الشك في المفهوم وقد احرز الملاقات كان الماء محكوما بالنجاسة لانه انما يتم لو لم يكن هناك عموم آخر لم يؤخذ الذكر او الكثير عنوانا في موضوعه والا كان مقتضيا طهارة للماء لان الفرض عدم اعتبار عنوان فيه حتى لا ينفع في اثبات حكم للماء مع الشك فيه من جهة للمفهوم وبمجرد حمل العام على الخاص لا يقتضي ذلك لانه انما يحمل عليه في ما كانت الخاص دليلا عليه ووجبة فعلية على حكمه وفي ما لا يكون دليلا عليه يترتب عليه حكم العام بحسب ظهوره المنفصل الذي يمنع عن العمل به ظهور الخاص لقوته على ظهور العام في ما يكون دليلا عليه فعلا لان ظهور الخاص لا يرفع ظهور العام راسا وانما يمنع من الركون اليه في ترتيب حكم العام على الافراد التي شملها دليل الخاص وكان دليلا عليه بظهوره والظهور المنفصل الثابت للعام باق على حاله فيرفع اليد عن العمل به بمقدار وجود ما يمنع وهي الافراد التي دل الخاص على حكمها ولم يخرجها عن حكم العام وما شك في اندراجها تحت الخاص ليس الخاص دليلا على حكمه فيأخذ الظهور للانفصال الثابت للعام



لعدم مزاحة دليل الخاص في الافراد للشكوك من جهة الشبهة في المفهوم  
وبمجرد اتحاد موضوع العام والخاص لا يقتضي ثبوت عنوان للعام فيسمى  
اجمال الخاص اليه بعد اتصال ظهور العام وعدم اخذ العنوان قيدا في الموضوع  
من غير فرق بين مخالفة حكم الخاص لحكم العام كما في مفهوم قوله اذا بلغ  
الماء قدر كرا لم ينجسه شيء . وموافقته له كما في قوله الا ان يكون كثيرا قدر  
كر من الماء وقوله الا ان يكون حوضا كبيرا يستقي منه فان تخصيص  
قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء بما اذا كان كثيرا قدر كرا او  
حوض كبيرا يستقي منه او عدم كونه كرا الذي هو مفهوم الخبر المتقدم  
لا يوجب صيرورة الماء للموضوع في قوله خلق الله الماء طهورا معنونا بعنوان  
الكثير او الكرا حتى يكون الاحمال في الكرا في جانب الخاص كسببية او  
كيفية ساريا الى موضوع العام للتفصل فهو العام حجة ولا معنى للرجوع  
الى العام المخصص بذلك الخاص للتصل المحمل وقد عرفت عدم منافات  
ذلك مع قضية حل العام على الخاص اذ ليس معناه ردم اليد عنه الا في  
ما علم اندراج في موضوعه بمجرد قيام الدليل الخاص على حكم حجة من  
الافراد بل ما لم يعلم اندراج في موضوع الخاص بلحق الافراد للعلوم اندراجها  
في موضوع العام هذا اذا كان الشك في مفهوم الكرا كية او كيفية من جهة  
الجهل باعتبار اجتماعه وتساوي سطوحه وعدمهما واما مع الشك في المصادق  
فان كانت هناك حالة سابقة معلومة كما اذا كان الماء قليلا قطعاً ثم شك في  
بقائه على القلة وعدمه فاستصحاب القلة جار اذا ساعد العرف على الحفاظ  
وحدة للموضوع وحكمهم بان هذا الماء كان قليلا سابقا وشك حالا في بقائه على  
القلة وعدمه والا لم يجز لوضوح اختلاف الموضوع للتفسير وحدته في جريان  
الاستصحاب وان لم يكن هناك حالة سابقة معلومة كما اذا وجد الماء دفعة

واحدة او وجد تدريجا ولكن اختلفت حالاته بحسب الكرية والقلّة ولم يعلم  
 السابق فرما يوجه حريان الاصل فيه بوجوه قاسدة كاستصحاب عدم وجود  
 الكر في هذا المكان فيثبت عليه عدم كرية الماء الموجود بناء على اعتبار الاصول  
 للثبته واصالة عدم ثبوت الحكم الخاص للفرد المشكوك اندراجته تحته فيثبت له  
 حكم العام ككفاية عدم ثبوت حكم الخاص له في ثبوت حكم العام له او الرجوع الى  
 قاعدة للمقتضى والمانع فان عنوان المخصص كالكثير والكر ونحوهما من قبيل  
 للمانع وعنوان العام من قبيل المقتضى فاذا شك في تحقق المانع فالاصل عدمه  
 وفساد هذه الوجوه واضح على التأمل مع عدم موافقته لمذاق من وجه  
 الرجوع الى العمومات بها واعترف بالاشكال فيها كشخبنا الانصاري قدس  
 سره حيث انه لا يرى حجية الاصول المبنية بل من يقول بحجية الاصل  
 للثبته لا يقول بحجية مثل هذا الاصل والحكم بعدم المانع بمجرد الشك  
 فيه من دون ان يكون له حالة سابقة كما هو المفروض في المقام نعم كما بقاعدة  
 للمقتضى والمانع مع ان الشك في المقام في مانعية الموجود لا في وجود المانع  
 وان كان الشك في مانعية الموجود يرجع دائما الى الشك في وجود المانع نعم  
 يمكن نفي الكرية بالاصل اذا لم يكن هناك حالة سابقة باصالة عدم تحقق  
 الاتصاف بينه وبين الكرية فيدخل في المستثنى منه بعد كونه بلا عنوان  
 كما هو الحال في كل مورد لم يؤخذ في الاستثنى منه عنوان كما لو احرز عدم  
 الخلة في الشرط المشكوك بخالته للكتاب باصالة عدم تحقق المخالفة بينه  
 وبين الكتاب ولا حاجة الى اثبات عدم كرية هذا الماء الموجود وما ذكر  
 ظهر حال الشبهة الموضوعية والحكمية في مسألة الكر جميعا حيث تبين مما مر  
 ان الشبهة ان كانت في المصداق يرجع الى اصالة القلة او الكثرة ان كانت  
 احدهما معلومة وان لا فان لم تكن هناك حالة سابقة صلا رجعنا الى اصالة

عدم الاتصاف بالكربة فيحكم بالاعتبار وان جهات الحالة السابقة لتبادل الالة والعترة رجعا الى قاعدة الطهارة وان كانت في التهور للشك في اصل الكر كما او كيفا رجعا الى عموم خلق الاله طهورا ونحوه ثم انه لا بد ان يعلم انه في ما حكم بطهارة الماء بقاعدة الطهارة واستصحابها لا يرتب ما للكر والكثير من الاحكام والاثار فاذا اعتبر في غير الكر وروده على المعانة فحكم بطهارة المتنجس لو وضع في المشكوك كربتته بل استصحاب الدعاء فيه جارم استصحاب الطهارة في الماء واثبات ذلك من جهة ان الالة والكثرة امران وجوديان لم يحرز احدهما فيحكم بطهارته وعدم تطهيره لا يحس اذا وضع فيه كما بوضعه في الكر والحار ي بل لا بد من ذلك وان كانت الالة امرا عدميا باعتبار فصلها لان تلك الاحكام انما هي للكثير فلا يرتب الا اعتبارا موضوعيا نعم يمكن ترتيبها لو احرزنا الملازمة من الخارج بين طهارة هذا الماء المشكوك كربتته وبين كربتته شرعا على معنى ترتب ما للكربة الخارجية من الاحكام والاثار شرعا وهو ما ادلة الطهارة لان الدليل على احد التلازمين دليل على الآخر ولا محذور في الاثبات بها لا بما من الامارات ولا يفرق بين مشتها وغير مشتها فترتب تلك الاحكام كما لو احرزنا الكربة بامارة مستقنة (المبحث الثاني) في اعتبار الاجتماع والذات في السطوح وعدم اعتبارها مطلقة او في الجملة وقد اضطربت كلمات الاصحاب في هذا المقام ومذهب الكلام فيه ان الذي عليه مدار الاعتبار هو ظهور ما دل على عدم انفعال الكر بالملاقات فلا بد من النظر في ظهور قوله اذا بلغ ثلثا قدر كرم ينجسه شيء والكلام في الصفريات الخارجية مثل الغدير بين المتواصلين بساقية ومثل مادة الحمام وصور اختلاف الجارى بحسب التذمين والانحدار والرقف بحسب العلو



والسفل انما ياتي بعد التراج عما هو مفاد دليل اعتبار الكرية ومعه لا يحصى  
 من رعاية الدقة في انطباق ما هو للمفاد على المصاديق الخارجية ولا يعتنى الى  
 حكم العرف بالوحدة او بالتعدد فيها وان اتبعنا نظرم في تحصيل ما هو للتفاهم  
 من الدليل فيحكم بالطهارة والكرية اذا اندرج للمصاديق في موضوع الدليل  
 بالدقة العناية وان حكم العرف جزءا بالتعدد وانهما منفصلان لارتباط  
 لاحدهما بالآخر ولا يحكم بهما مع عدم الاندراج والانطباق وان حكم  
 جزءا بالوحدة ومساواة الصورة المفروضة مع ما اذا كان الماء مجتمعيا في وعاء  
 واحد فان استفيد من الدليل ان المناط في الكرية اتصال للياه بعضها مع  
 بعض على نحو لا يكون بين اجزائها فرقة وتخلل كان مثل ل الغديرين  
 المتواصلين بساقية وان كانت في اقصى الضيق كرا حقيقة وحكم للعرف  
 بتعددتها واستقلال كل منها عن الآخر غير ضائر لان للرعى في الانطباق  
 هو الدقة ونظر العرف متبع في تحصيل ما ينطبق دقة لا في تطبيق ما يتحصل  
 عرفا وهكذا الحال في مختلف السطوح بجميع اقسامه فان حكم العرف في ما  
 كان ايسر هو لللاك وفي ما لم يكن او كان على الخلاف غير ضائر في ترتيب  
 الحكم الذي تضمنه الدليل وان استفيد منه الاحالة الى ما حكم العرف  
 بوحدة لزم الرجوع الى موارد حكم العرف بالوحدة ولزم احراز الواحد العرفي  
 ومعه لا حاجة الى البرهان كما نجسمه شيخنا المرتضى قدس سره على وحدة  
 الماء مع الاتصال بساقية ونحوها بان احد اللاتين مع اتصال بعض اجزائه  
 ببعض اجزاء الاخر متصل كل منهما بجميع اجزائه بالآخر بجميع اجزائه لان  
 كل جزء من اجزاء اللاتين متصل بالآخر فاذا فرض اتصال بعض اجزاء  
 احدهما مع بعض اجزاء الماء الاخر اتصلت الاجزاء بعضها ببعض وصار  
 للاتين ماء واحدا لان لاتعد مع لاتعد متعد فان العرف حينئذ ان لم يحكم

بوحدة للثابتين لم ينفع هذا البرهان وان حكم بها لم يحتج اليه بل لو كانت  
 مقتضى البرهان خلاف ما حكم به العرف اخذنا حينئذ بحكم العرف  
 لان المناط في الوحدة شرعا نظر العرف لا نظر الدقة فلرجوع الى حكمهم  
 بالوحدة وتشخيص موارد الوحدة العرفية عند الحكم بالسكرية معنى على  
 اثبات صفري وهي وحدة الثابتين عرف وكبرى وهي ان المناط في السكرية  
 شرعا نظر العرف فان حكموا بالوحدة او التعدد فلا اشكال والا رجعنا كما  
 بينا الى عمومات عدم الاتفعال نعم ولو كن المناط ذلك لم نأب من الوحدة  
 في جملة من الموارد كالثابتين المتصلين بسقية وسبعة والمياه الخمسة في الحياض  
 المتصلين بينها بخائط مع اتصال اولى الماء والمحوس في اثناء يختلف سطوحه  
 بالعلو والسفل بحسب وضعه وهكذا الجارى مع الاختلاف ونحوه كوارد  
 حكمهم بالوحدة جزما من غير هذه الجهة كاختلاف الماء من جهة الاختلاف  
 في الصنف او في الصفة فان الاختلاف في مثل هذه الامور لا يضر في الوحدة  
 بنظرهم قطما كما لا يضر دقه والذي يعطيه التأمل في ادلة اعتبار الكر عدم  
 اعتبار تساوي السطوح والاجتماع في محل واحد بل المناط بلوغ الماء كما الى  
 المقدار المخصوص على ان يكون قطعة واحدة لا اتصال بين اجزائه بحيث  
 يكون اضافة بعض القطعات الى بعض اضافة ما ثبت في وعائين منفصلين لا  
 حلقة بينهما بوجه لظهور قوله اذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء في ان  
 الضابطة في اتصال الماء بملاقات النجاسة وعدم افعاله بها بلوغ القطعة منه الى  
 هذا الحد وعدمه فجميع المياه ما يفعل منها بالملاقات وما لا يفعل بجميع  
 اقسامها واصنافها من الواقف والجارى .تساوي السطوح منها ومختلفها بالعلو  
 والسفل والتسليم والانحدار مندرجا في هذه الضابطة الكلية وهي ان  
 دخلة في للنطوق وداخلة في للفهوم اذ من الواضح ان الموضوع في السطوح  
 والفهوم واحد ابدا وللوضوع هو الماء وقد قسم بحسب الاحتمال بملاقات وعدمه

الى كرا لا يفعل وفير كرى يفعل فاذا كان الملعوظ في الموضوع في جانب المنطوق الماء  
الواحد الم في الذي تساوت سطوحه كان ذلك هو الموضوع لا محالة في جانب  
للفهوم فلازم ذلك حينئذ اعتبار تساوى السطوح في القليل اذا فرض عدم  
بلوغ المائتين المختلفين بالسطح كرا او الغدير بين المتواصلين بساقية في ما اذا  
كانا على نحو لا يحكم العرف بوحدهما او يحكم باتصالهما من جهة الساقية  
او بلحاظ تعدد المحل وان كان الحال واحدة  
بلحاظ الاتصال الحاصل بساقية او الجاري اذا كان على نحو  
التسليم في صورة عدم الذكرية لزم عدم الحكم بالجماعة بالملاقات فتكون  
هذه الاقسام شقا ثالثا خارجا عن المنطوق والفهوم معا فلا بد حينئذ لجماعة  
القليل من الواقف اذا كان مختلف السطوح مطلنا ونجاسة خصوص السافل  
من الجاري اذا كان بنحو التسليم دون العالي للاجماع على عدم انفعاله  
بملاقات السافل من التماس دليل اخر غير ما دل على اعتبار الذكرية في  
عدم الاتعمال وهو كما ترى فان حكم جميع الاقسام مستفاد منه والسر في  
ذلك ان الظاهر من قوله اذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء هو الحكم بالاتعمال  
وعدمه مع الذكرية وعدمها على القطعة الواحدة من الماء ماى شكل كانت  
وبابى صورة تصورت فمعناه ان القطعة المتصلة من الماء ان كانت لعة قدر كرم تنفصل  
بالملاقات والا انقطعت والقطعة التي كان مجموعها كرا لا يفعل سواء كانت  
واحدة عرفا كالماء المحبوس في الحياض والغدير المتواصلين اذا كان توصلهما  
على نحو لا يضر تعدد المحل بوحدهما عرفا ولم تكن متعددة لاختلاف  
في السطوح او لضيق في الساقية على نحو لا يخرج عن الاتصال العرفي او  
بالعلو على التسليم او الانحدار في الجاري وان قلنا بحكم العرف بالتعدد في  
مثل هذه الصور وما لا يكون كرا ينزل في جميع هذه الاقسام لان المنطق



على بلوغ القطعة للتصلة من الماء هذا المبلغ فالغديران المتواصلان بسافية اذا  
 كان مجموعها كراً لا ينفعل سواء اعتدل اللان أو اختلفا فيتنقوى كل من العلي  
 والسافل بالآخر ولا وجه للحكم بنجاسة الاعلى لو قصص عن الكر كما من  
 العلامة في التذكرة ونعمه غيره على ذلك فان صورة اختلاف السطح وعدوه  
 اعتدال اللانين ان كانت خارجة من منطوق دليل الكر لزم خروجها من  
 المفهوم ايضاً لو فرض قصائهما عن الكر مع انه لا معنى بميثد للعصم  
 بتنقوى الاسفل بالاعلى كما ذكره الفاضل فحكم الوحدة من جهة الاجتماع  
 والتساوى في السطوح حسب ظهور الدليل بحكم سائر الوحدات التي  
 عرفت عدم الاعتبار بها قطعا ومع الشك في اعتبار الوحدة من هذه الجهة  
 فالمرجح ما تقدم نعم لا مجال للحكم بعدم الاتصال مع التعدد والاتصال  
 الحسي وان اتصل اللان بثة لا يكاد يلتفت الى لاتصال تلك المرتبة  
 كما لو فرض الاتصال بثمة ضيقة جداً ووسيلة ولكن حدث بخرقة بحيث  
 يتصل اللان بالمرأية من تلك الخرقه واشباه ذلك من الموارد التي لا يكون  
 هناك اتصال معتبر فان بلوغ المجموع كراً لا ينفذ في عدم اتصال اللاتي منها  
 سواء تساوت سطوحهما او اختلفت لان المدار كما عرفت على ملاقات القطعة  
 للتصلة من الماء عرفاً للنجاسة فلا ينفعل اذا كان كراً وينفعل اذا لم يكن  
 كذلك فان كان الماء متظاهراً بالتعدد والاتصال ، وعى حكم الطهارة والنجاسة  
 في كل منهما في عدم ذاته كما لو لم يكن معه ماء آخر فان قصص كلاهما عن  
 الكر او بلغ المجموع كراً اذا اصاب احدهما النجاسة نجس بالملاقات ولا ينجس  
 الآخر بملاقات هذا الماء وان كان الاتصال بهذه المرتبة موجوداً بينهما والا  
 لزم الحكم بنجاسة جميع الثوب او البذن مع كون الماء منتشراً عليه باصابة  
 النجاسة ببعض مواضعه لوجود مثل هذا الاتصال في اجزاء الماء فلا دار في جميع

الموارد هو ما ذكرناه من الاتصال العرفي وان توقف العرف في الحكم بالوحدة لان الاتصال غير الوحدة نعم قام الاجماع على طهارة العالي من الجاري على نحو التسليم مع عدم بلوغهما كراً وبذلك خرجنا عن الضابطة المذكورة والا فصور الاختلاف بحسب الاجتماع وتساوي السطوح واختلافها بالعلو والسفل في الواقف والجاري لا من مادة متساوية مناطا بلوغها الكربة وعدمه لمكان ظهور دليل الكربة في ذلك فتبصر

المبحث الثالث في حكم للتغير لا اشكال ولا خلاف في ان زوال التغير لا يوجب طهارة القليل لان نجاسته مسببة عن الملاقات لا عن التغير وتأثيره في انتعيس عند حصوله ليس من جهة نفسه بل من جهة تحقق الملاقات فعصوله وعدمه بيان في السببية للتنجيس بعد تحقق الملاقات فارتفاعه لا يؤثر في الطهارة اذا لم يكن هو السبب في التنجيس كي يكون ارتفاعه منشأ لاحتمال عود الطهارة والسبب وهو الملاقات قد حصل ولا يقبل الزوال والارتفاع وانما الاشكال والخلاف في ان نجس زواله امونة الطهارة في الكربة الى المشهور عدم طهارته بزواله من قبل نفسه ولا بتصديق الرياح فيه ولا بوقوع اجسام طاهرة فيه من دون اتصاله بماء متعصم او امتزاجه به والذي يساعد عليه ظاهر ادلة الساب هو الطهارة لظهور قوله في صحيحة حرز كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ واشرب واذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تنوضأ ولا تشرب في اناطة النجاسة على نهاية التغير لظهور كلما في العموم الزماني الدال على دوران الطهارة مدار الغلبة ايما تحققت فيشمل صورة سبق مغلوقة الماء ولا اختصاص له كغيره بالغلبة الابتدائية لا في جانب الماء ولا في جانب النجاسة كما ادعاه بعض مشايخنا قدس سره

نعم لو كان المراد من كلما العموم بحسب الأفراد اممكن دهمى عدم شموله  
لما اذا كان غالباً بعد ان كان مغلوباً وليكنه كما ترى خلاف ظاهر كلمة كلما  
لان الظاهر من قولك كلما دخل زيد دارى فاعطاه درهما هو العموم بحسب  
الاحوال والاقوات لا العموم بحسب افراد المدخول مع الاستكوت من  
الاحوال مع ان لازم الاختصاص بالغلبة الابتدائية عدم الحكم بنجاسة الماء  
لو كان الماء غالباً على النجاسة ثم غلبت النجاسة على الماء كما هو فرض وجود  
النجاسة في الكر مدة طويلة كان الماء دلالة عليها في تلك المدة ثم ذهبت  
قهرية الماء الى ان ظهر التغيير فيه باوصاف تلك النجاسة وغلبت عليه لان  
هذه الغلبة مسبوقة بغلبة الماء عليها ومثله في الدلالة قوله لا بأس اذا غلب  
لون الماء لون البول فتوضاً واشرب ونحوه الخبر الآخر قالت نفي الناس في  
ظرف غلبة الماء دليل على طهارة الماء الغالب والمفروض غلبة الماء على النجاسة  
ويؤيد ارادة مطلق الغلبة سؤال السائل عن الماء الذي يمال فيه فان المقصود  
منه هو معرفة حكم الماء طهارة ونجاسة اذا كان معرضاً لوقوع البول فيه من غير نظر  
الى سبق الغلبة او لحوقها والامام جعل الضابطة للحكمين غلبة الماء وغلبة النجاسة  
من غير فرق بين الصورتين وتوهم ان الغلبة لا تصديق اذا زال التغيير منه  
وانما هو راجع الى ضعف النجاسة وانتفاء قهرها على الماء مدفوع بان  
المقصود من الغلبة عدم ظهور النجاسة فيه آثارها وصدورها والذالوفض مائعة  
تصديق الرياح من ظهور التغيير في الماء كان الماء طاهراً لغلبته على النجاسة  
وان لم يكن بنفسه لولا مساعدة الرياح قاهراً على النجاسة ويتضح صدق  
ما ادعينا من شمول تلك الاخبار لصورة سبق المغلوبة حسن انشاء هذا  
الكلام ابتداء في مورد سبق المغلوبة بقوله كلما غلب الماء ربح الجففة  
فتوضاً واشرب وقوله اذا غلب لون الماء لون البول فتوضاً وليت شعري



اي فارق بين قوله في ذيل صحيحة حريز اذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ ولا تشرب حتى انه يستدل به على نجاسة الماء لو غلبت النجاسة عليه بعد ما كان بنفسه غالبا بمدة طويلة او غلب عليها ماء معتصم اخر في ما اذا كان الماء مغلوبا للنجاسة وامتزج بماء معتصم اخر فغلب على النجاسة ثم غلبت النجاسة عليه ثانيا وبين قوله كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ واشرب وقوله لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول حتى لا يستدل به على تأثير غلبة الماء في الطهارة اذا كانت مسبوقة بالمغلوية مع ان صورة القضيتين واحدة بل صدر الخبر في صحيحة حريز اظهر في العموم بحسب الاوقات والاحوال من ذيله لا مكان دعوى عدم ظهوره في الاطلاق بل هو ينحو القضية المهمة فاذا سلم عموم الغلبة الغير الابتدائية لوضوح ان الحكم بالنجاسة فيها مستند الى اطلاق ذلك لا الى دليل خاص اخر فلا يحصى من الالتزام بعموم الصدر بعد كون سياق القضيتين فيهما واحدا ويستفاد من مجموع الصدر والذيل حينئذ ان المناط في التغير للوجوب للنجاسة هو بروز أثر النجاسة في الماء وتدور النجاسة والطهارة مدار بروزه وظهوره فاذا ارتفع الأثر بنفسه او بعلاج طهر الماء فكلا برز نجس وكلا اختفى طهر وان اختلف الماء الواحد الذكر في الازمنة ببرز أثر النجاسة واختفائه وتراكمت عليه هاتان الحالتان بتمدد الازمنة وبدا على الطهارة ايضا عموم قوله اذا بلغ الماء قدر ~~سكر~~ لم يحمل خبثا بناء على ان الخارج منه صورة التغير الفعلي فيبقى الباقي تحت العموم او بفرض نفي كرزال تغيرهما فامتزجا وثبت الحكم في غير هذه الصورة بالاجماع على عدم الفصل وقوله في صحيحة ابن بزيع حتى يذهب الريح ويطيب الطعم نظرا الى ظهور ذلك في كون ذهاب الريح ويطيب الطعم حلة غائبة سواء قلنا بظهور حتى في التعليل او في الانتهاء اذا لفصود

على الثاني ايضا هو الانتهاء الى حصول هذه الثمرة المطلوبة في النزح ولا وجه حينئذ لتخصيصها بما يحصل من الامتزاج بالماء الجديد الخارج بسبب النزح كما ادعاه بعض مشايخنا لانه كما اراد موارد استعمال مثل هذه الكلمة اذا دخلت على الغاية الغير المقيدة بحصولها مما قبلها بل لو فرض التمسك بالتقييد لم يؤخذ به وكانت خصوصية الحصول من السبب المذكور ملغاة في امثال هذه الموارد التي يقطع بعدم اعتبار الخصوصية فيها ولا يقوم دلالة قوله لان له مادة على اعتبار الخصوصية اذ بعد تسليم ظهوره في رجوعه الى الجملة الاخيرة فانما هو آلة لترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح ولا يدل على ان خصوصية الامتزاج بالماء الجديد لها مدخل في اعتبار الذهاب والطيب نعم لو لم يتم ما قدمناه من الادلة كان استصحاب البقاء جاريا ولا وجه للاشكال فيه بعدم احراز بقاء الموضوع لان التغير في نظر العرف من الحالات والموضوع هو الماء والالام يسلم استصحاب حكمي من هذا الاشكال كما حرر في محله . **المبحث الرابع** في الماء القليل الدجس المتولد كرا والشهور انه لا يظهر مانع من ذلك استنادا الى اصلة بقاء الدجاسة ولا وجه لهامع عموم ما دل على ان الماء اذا بلغ كرا لم يحمل خشا ودعوى ان الجملة الفعلية تدل على التجدد والحدوث مفاد قوله لم يحمل خشا عدم تجدد حل الخش وحيدونه لا نفي بقاء الخش السابق على الكربة مدفوعة بما كان دعوى ان التجدد المتفاد منها انما يلاحظ بالاضافة الى النسبة بما هي عليه من نفي او اثبات لان التجدد يلاحظ كيفية في النسبة ليتوجه النفي في الحقيقة الى خصوصية التجدد ما بس مفاد القضية المذكورة انه لا يتجدد فيه الحال ليكون اجنبيا عن جهة البقاء كما فهمه بعض مشايخنا بل مفادها ثبوت التجدد للنسبة المتطورة بطور

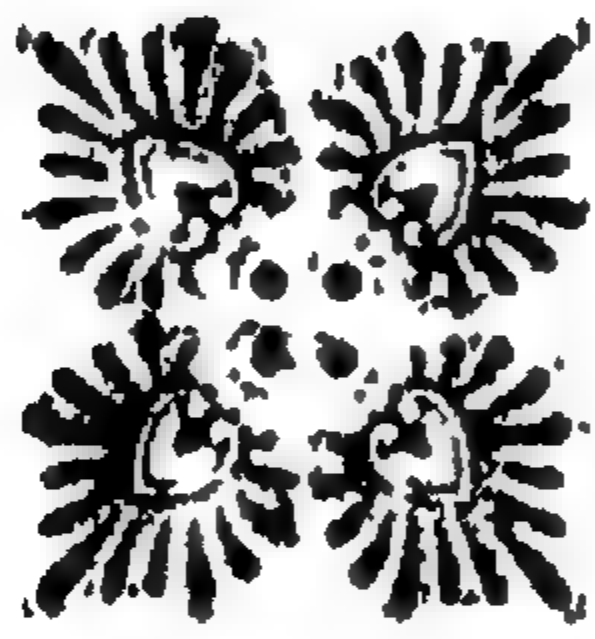
الذي ورجعه الى تجديد عدم الحمل او حدوثه عند بلوغ الماء الى درجة الكرية  
وكذلك بين تجديد الذي وفي التجدد وما لا يفيد في نفي بقاء الحمل هو الثاني  
والمتفاد من الجملة الفعلية هو الاول وهو ينفي بقاء الحمل السابق لان حدوث  
صفة عدم الحملية ينافي بقاء الحملية السابقة واما ما دل على افعال الماء  
القليل بملاقات النجاسة فغايتها عموم لا بد من ملاحظة اظهرية دليله في شموله  
لمثل هذا الماء حتى يرفع اليد عن عموم ما ذكر به واظهرية مثل قوله اذا بلغ  
الماء قدر كرم ينجسه شيء بحسب المفهوم في شموله للمقام عن قوله اذا بلغ  
الماء قدر كرم يحمل اثباتا في شموله له مجموع اشد المنع لان الدلالة بالمنطوق  
اقوى من الدلالة بالمفهوم مع امكان منع شمول النجس في جانب المفهوم للقليل  
المتعم بالفتح وانما يشمل غير المقام من نجس او متنجس اللهم الا ان يعارض  
بمنع ظهور الخبر المتقدم باطلاقة في شموله لمثل هذا الماء بل القدر المتيقن منه  
هو الماء الطاهر لكن يبقى حينئذ قاعدة الطهارة محكمة مع ان منع شموله للماء  
النجس ليس كمنع شمول المفهوم في الوضوح بل يمكن دعوى شموله مع نجاسة  
المتعم بالكسر ولا يعارضه المفهوم هنا لفرض نجاسة المتعم نعم ربما يعارض  
بما يتوهم صلوحه للممارسة مما دل على المهي من الاغتسال بما يجتمع من  
غسالة الحمام الذي يغتسل فيه اليهود والنصارى واولاد الزنا ومن هو شر  
منهم ولكنه اجنبي عما نحن بصدده فان غاية ما يدل عليه عدم جواز  
الاغتسال بمثل هذا الماء وهو لا يلزم النجاسة والمهم طهارة الماء وان لم ينفع  
في رفع الحدث مع ان الشيخ الحر عده هذا الخبر في باب كراهة الاغتسال  
بالمياه المجتمعة من غسالة الحمام وعلى كل حال لا ينهض باثبات النجاسة ويؤيد  
ذلك ما في بعض الاخبار من ان ولد الزنا لا يطهر الى سبعة ايام الكاشف  
عن ان النجاسة فيه يعني اخر لا ينافي ثبوت الطهارة الشرعية المقصودة



في المقام واما سيرة السلفين على الاحتساب فبنية على الاحتياط الذي لا ينكر حسنه ولا تنفع في اثبات النجاسة واما رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر فالقصور منها اثبات ما هو الخاصه الى ممتاز الماء بها عن غيره وهو تطهيره للغير وعدم تطهير الغير اياه لا عدم تطهير الماء بشيء حتى يكون احراج للماء المعتصر وللمتزج تخصيصا مع ان المدعى هنا ليس تطهير الماء المتعم بالفتح بالتميم بالكسر بل اندراج في موضوع الماء المعتصر بلوغه كرا وان حصلت الكرية بغير الماء كما اذا نقص الماء عن الكر بقليل فتتم بطين او ابن بل وان كان بعين النجاسة مع الاستهلاك في الجميع وعدم التغير في الماء بوجه فالرواية اجنبية عما ادعيه واستبعاد صيرورة الماء طاهرا بتميم النجس كرا بالطاهر او بالنجس ليس باولى من استبعاد مدافعة الماء الكر الطاهر من النجاسة المحيطة به بجميع اطرافه فان كان قوته في دفع هذه النجاسة غير مستبعدة فلا مجال لاستبعاد رفع الكر النجاسة الثابتة قبل الكرية وان كان الدفع اهلون من الرفع فانه كثيرا ما يكون الدافع راوعا ايضا فلا غضاضة في الالتزام بطهارة التعم كرا بالطاهر بل بالنجس بل الالتزام في الثاني اولى واسهل لخله دليل الطهارة عما ذكر من بعض المعارضات التي عرفت حالها فن تخصيص الماء بالطاهر او دعوى ان المراد من لا يعمل خبثا هو ما في رواية اخرى انه لم ينجسه شيء كما فسره به بعضهم مما لا وجه له كضعف وهم معارضة الخبر المتقدم بقوله سبحانه الله كيف يظهر من غير ماء فان للاراد الاستعجاب من طهارة غير الماء بغير ماء وهو اجنبي عن المورد فالحكم بالطهارة لا يعارضه شيء مما مر بعد عموم الخبر وان ساعدنا على ان الجملة العملية المعينة تقيد في الحدوث والتجدد نظرا الى ان الاستفاد منها ونما يساوقها ان الكرية توجب قوة في الماء به لا تنبل خبثا فيرفع الثابت للوجود ويدفع الخبر المتوجه اذ ليست

القوة التي يحتاج اليها في رفع الخبث سيما اذا فرض قلته بحيث كان في اول درجة الوجود والتأثير في التنجيس باز يد مما يحتاج اليه في دفع الخبث الكثير المحيط بالكر فاذا كان له هذه المرتبة من القوة في دفع مثل هذا الخبث كفت في رفع الخبث السابق ور بما يستدل على الطهارة بما ادعاه العميد من الاجماع على طهارة ما علم وقوع النجاسة فيه و بلوغه كرا لکن شك في سبق الكربة على النجاسة ولخوفها بها نظرا الى ان الحكم بالطهارة مطلقا مع احتمال تأخر الكربة لا يتم الا مع طهارة المتعم كرا وانت خير بان قيام الاجماع على الطهارة فيه لو كان الوجه فيه خصوص ما ذكر لم يجتمع مع ذهاب للشهور الى النجاسة الا ان يكون ذلك حكما تعديا محض في خصوص المورد وهو بعيد في الغاية فلا بد ان يكون المستند فيه عندهم امرا اخر غير ما ذكر وان لم يكن معلوما لنا فلا يصلح مثل هذا الاجماع للتمسك به في اثبات الطهارة في المقام من جهة التتميم والظاهر كما تقدمت به بعضهم ان الوجه فيه هو استصحاب طهارة الماء الشخصي الذي يشار اليه المشكوك بلوغه الكربة عند ملاقاته للنجاسة ودعوى انه لا يكون مسبوقا بالطهارة وانما المسبوق بها المردد بين الكر والقليل واصالة الطهارة محكومة باصالة القلة مدفوعة بان كل جزء فرضي من هذا الماء الشخصي مسبوق بالطهارة لان الفروض طهارة الماء خلفه وانما عرض عليه النجاسة بسبب ملاقاته للنجاسة فكل جزء من اجزاء هذا الماء الواحد الكر فعلا كان طاهرا في حال الاتصال قطعيا وشككنا في نجاسته مع اتصاله بما يكون معه كرا لاحتمال وقوع النجاسة قبل الاتصال فتستصحب الطهارة السابقة للملومة للماء قبل بلوغه كرا وليس حال الاتصال والاتصال دخيلين في الطهارة وانما هي قائمة بذات الماء وهو بكل جزء منسبه بغير الطهارة وشك في كون ملاقات النجاسة على نحو تكون معه مؤثرة في

التنجيس كان وقعت قبل الاتصال بما يبلغ معه كرا او وقعت في حال الاتصال به فلا  
تكون مؤثرة فيه فالعلم اذا تعلق بطهارة هذا الجزئ الخارجى الشخص بجميع اجزائه  
وذراته في حال الاتصال عما يكون للجموع معه معتصما عن تأثير المجامعة  
من جهة الجهل بوقت وقوعها الدخيل هو في تأثيرها بحسب الاتصال  
والا تفصال فتستصحب الطهارة المعلومة في هذا الموضوع المحفوظ وحدته بنحو  
الدقة العقلية ولا وجه معه للرجوع الى قاعدة الطهارة لمعاظ تعارض اصالة  
عدم الكرية قبل الملاقات واصالة عدم الملاقات قبل الكرية بعد حكومة  
استصحاب الطهارة على قاعدتها هذا اخر ما اردنا ابراده في هذه الرسالة  
والحمد لله اولاً و آخراً .





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على من اصطفاه وعلى اله وصحبه وبعد فهذه رسالة خصصت للبحث فيها بالكلام عن موضوع الحيض وحدوده بحسب السن ابتداء وانتهاء وصفاته واحكامه ومميزاته عن الاستحاضة والمعدة والقروح لانها هي النقاط الاساسية في مسائل الحيض مستعينا بالله وهو حسبي ونعم الوكيل والبحث يقع عليه في فصول ستة :

( الفصل الاول ) في بيان موضوعه وهو لغة السيل مطلقا او بقوة او سيلان الدم او الدم السائل بل عن الروض ان الدم الخارج من الرحم من معناه الذي يطلق عليه في اللغة ابتداء بل ربما يستظهر ذلك من جملة من اهل اللغة كالجوهري وصاحب القاموس والمجمع وفيه نظر نخلوما حكى عنهم من الدلالة على ذلك كما لا يخفى على من راجعها بل الظاهر منها ومن غايرها كعبارة المغرب ان اطلاقه في قولهم حاضت بلعاط السيلان بل هو صريح ما نقل من القاموس والمجمع من قوله في الاول حاضت المرأة تحيض اذا سال دمها وفي الثاني حاضت المرأة تحيض حيضا وتحيضت اذا سال دمها في اوقات معلومة فاذا سال في غير ايام معلومة قلت استحيضت فهي مستحاضة نعم صريح الاخير كظاهر الاول ان الحيض هو سيلان الدم المخصوص الذي يخرج من عرق الحيض وهو غير مكونه اسما لنفس الدم ليكون اسم عين لا اسم معنى كما ربما يقوم فما في الجواهر من ان التأمل في كلام اهل اللغة يقضي بان الحيض اسم لدم مخصوص مخلوق في النساء لحكم وانه كلفظ البول والمني والغائط اسم للعين المخصوصة ليس على ما ينبغي ومنه يظهر ما في المحكي عن الروض من دعوى ذلك واستشهاد كلام

الجوهري وطى اى حال فان ثبت كون الدم الخارج من الرحم معنى لغويا  
له كما استظهره تلك الجماعة فهو والا كان اطلاقه على التمس الخاص لكونه من  
احد مصاديق التمس السائل الذي هو معناه لغة على ما عن شرح الروضة  
بمخلاف اخذه من السبل مطلقا او بقوة او من رؤية التمس كما يظهر من المعتبر  
فانه يبنى على اعتبار العلاقة في اطلاق السبل على السائل والرؤية على المرئ  
نعم قد يقال بتغاير للمعنى الشرعي واللغوي حتى على تقدير ثبوت اطلاق الحيض  
على الدم الخارج من الرحم لغة فضلا عن اطلاقه على الدم السائل لا لما قيل  
من ان المعنى اللغوي هو السبل الشرعي وهو السائل  
لما عرفت من حكاية اطلاقه على الدم السائل مطلقا وفرض ثبوت  
اطلاقه على الدم المخصوص بل لعدم كون الدم حيضا واقعا اذا لم يكن واجدا  
للقبوض للمعتبرة شرعا ككونه بعد البلوغ وعدم كونه اقل من ثلثه ولا اكثر  
من عشرة ولا بعد الحسنيين في غير القرشية والنبطية ولا بعد الحيضة الاولى  
باقول من عشرة بخلاف اللغة فانه لا يعتبر في معناه فيها شئ من ذلك ويمكن دفعه  
هذه القيود ليست معتبرة في مفهوم الحيض شرعا بل هي ملحوظة في ترتيب احكامه  
الخاصة عليه فالخارج قبل البلوغ لم يحظ او بعد تمام العشرة كذلك حيض عقيمة  
لانه بعينه ذلك الدم الذي حكم عليه بتلك الاحكام عند اجتماعها وتختلف  
بعضها لا يوجب اختلافا في حقيقة الدم غاية الامر انه ليس محكما عند  
الشارع بتلك الاحكام ولا ينافي ذلك ما في غير واحد من الاخبار من  
نفي الحيضة عند فقد بعض القيود لمنع كونه ناظرا الى نفي الواقع بل لمعاظ  
صلب احكامه في تلك الحالة بل يمكن دعوى ترتيبها مع انتفاء بعضها اذ  
قطع بكونه حيضا وانه ذلك الدم الذي حكم عليه بتلك الاحكام قبل  
قد بعضها بل ليس من البعيد دعوى ترتيبها في كل من طرفي الزيادة والنقصان  
بالنسبة الى التعديد للضروب في الاخبار لولا الاجماع على خلافها بدعوى



كون الحدود المفروبة فيها بلحاظ حال الاشتباه بالاستعاضة كما في الصفات  
 وبطل على ذلك في النقيصة رواية اسحق بن عمار الواردة في الحمل الدالة على  
 النهي عن الصلوة برؤية الدم يوما او يومين ورواية سماعة بن مهران في لامتدة  
 التي ترى الدم في الشهر الاول يوما او يومين وفي الثاني ثلثه الدالة على  
 ترتيب احكام الحيض عليه وانها اذا رأت في شهرين بعد ذلك ثلثه  
 كانت عادتها ثلثه وتدل في جانب الزيادة مرسله يونس الطويلة ومما ذكرنا  
 ينقدح وجه التوفيق بين ما دل على ترتيب الاحكام على مطلق الحيض مثل  
 قوله فاعتزلوا النساء في الحيض وغيره من الروايات وبين ما دل على التقيد  
 بتلك القيود لا يمكن التوفيق بينها عرفا يحمل تلك الادلة على بيان الاحكام  
 وهذه على تقدير موضوعها وان الحيض المشتمل عليها هو المحط لعروض  
 تلك الاحكام ومع انتفاها كلا او بعضا لا يكون الحيض للوجود واقعا  
 مستتبعا لما لا انها فصول مقومة لحقيقة الحيض حتى يكون ما دل على التقدير  
 بها معرقا لماهية ما هو حيض عند الشارع فيكون ما هو موضوع الاحكام  
 مطابقا للحيض الواقعي او تحمل ادلة التحديدات على بيان الضابطه  
 لصورة الاشتباه وانها كالصفات امارات غالبية يؤخذ بها في مقام التمييز  
 وعدم تبين حال الدم واما مع التبين فهو محكوم بها وان كان اقل من ثلثه  
 او اكثر من عشرة اومع التجاوز عن الحمين او الحمين كما اذا حدثت  
 هلة في الزاج فمنعت عن استمرار الدم الى ثلثه بحيث لولاها لاستمر للبعثا  
 او الى اكثر منها او كانت الحرارة غالبية فيه فارجت التجاوز عما هو الحد  
 بيوم او يومين او شهر او شهرين بعد سن اليأس فلان اختلاف مراتب الحرارة  
 شدة وضعفا هو السبب في اختلاف طادات النساء في جريان الدم قصراً  
 وطولاً واي فرق في حدوث المانع عن استمرار الدم الى ثلثه اذا فرض انها



كانت عاداتها بين للرض وللوت حتى كان للوت اهون من المرض فلم يمنع  
من ترتيب الاحكام اذا ماتت في الاثناء وكان للرض مانعا عنه ولعله لبعض  
ما ذكرناه ذهب للفاضل في محكي للتمهي الى الحكم بحبيضة مآراء للارثة بعد  
اليأس اذا قطعت بانه الدم الذي كانت تراه قبله بل هو الوجه لما في رواية  
عبد الله بن سنان من ان اكثر ما يكون من الحيض ثمانية نظراً الى ان  
الغالب في الامزجة للعتيدة عدم التجاوز عن الانيسة  
ولذا حمله في الوسائل على ارادة ان الدم لا يتجاوز في الخارج غالباً عنها لا  
انها حد حقيقي فاذا اعترف بان الثمانية في جانب انكثرة به هذا اللفظ  
فليكن تعيين العشرة ايضاً في اخبارها كذلك لان الاختلاف كما عرفت  
ناش عن اختلاف مراتب الحرارة فربما تبلغ ولو نادراً الى درجة تؤثر في  
تجاوز الدم عن العشرة وان كان بنصف يوم واما الاجامعات لاتي يدهونها  
في امثال هذه المقامات فلا تنفع بعد قوة احتمال اعتدالهم الى ما استظهره  
من الاخبار **الفصل الثاني** في حده بحسب السن فقد ذكر الاصحاب  
ان كل دم تراه الصبية قبل اكمال التسع فليس بحيض واستدلوا عليه بعد  
الاجماع بقسميه بالاخبار منها صحيح بن الحجاج عن الصادق قل ثلاثة  
يتزوجن على كل حال الى ان قل والي لم تحض ومثلها لا تحيض  
قل قلت ومتى تكون كذلك قل ما لم تبلغ تسع سنين ونحوها غيرها  
ويحكي الخلاف في ذلك من الشافعي حيث ذهب في احد قوليهِ الى تحققه  
بأول التاسعة وفي الآخر بعد مضي ستة اشهر منها لكن التحقيق ان نفى الحيضية  
مع عدم البلوغ تسعاً انما يصح على معنى عدم جريان التواعد الشرعية التي ترجع  
اليها في حكم الدم قبل البلوغ اليه لا ان الحيض لا يكون الا بعده ولو قطع  
بان الدم الخارج ذلك الدم الذي تعتاده النساء على اختلاف عاداتها في ذلك

كان حيضا نعم بقاعدة الامكان او التميز لا يحكم بحيضية ما يخرج من الرحم قبل البلوغ الى التسع وهذا لا يناقض القطع بحيضية اذا كان قبله بعد امكان ذلك والاجماع والاخبار لا يمنعان من ذلك لانهما يجريان في ما هو الحكم شرعا وما يكون الشارع هو للرحم فيه اثباتا وتقييدا دون مثل هذا للوضوح الخارجي الذي احرز بالقطع انه هو الذي يترتب عليه الاحكام مع بلوغ التسع فلا مسرح للاجماع فيه لانه ليس مما يقبل تطرق التعبد اليه ومن هنا ينقدح الوجه في دعوى ان الحيض دليل البلوغ وان لم يجامع الدن كما من جماعة فان الحيض اذا احرز وجدانا دل على ان العصبية بلغت مبلغ النساء وان لم يبلغ سنها التسع وهو يتحقق باحد امرين اما الحيض واما مضي التسع وكل منهما دليل مستقل نظير الاحتلام والبلوغ خمسة عشر في الذكور فان تقدم الحيض لسبب في مزاجها وقد احرز ذلك بالقطع ثبت البلوغ وان لم يكمل التسع نعم في تشخيص كون الدم حيضا ربما لا يكفي بمجرد وجود الصفات او بقاعدة الامكان وهذا هو الذي يصلح الاجماع للاستدلال به عليه دون ما اذا قطع بحيضته قبل التسع مع انه لا اجماع في البين مع مخالفة جماعة منهم الشيخ في البسوط لصراحة كلامه في كون الحيض بلوغا وانما قل الخلاف في دلالة الانبات على البلوغ فلا مانع من دعوى كونه حيضا وثبوت البلوغ اى الحد الذي يجري معه فلم التكليف وان لم يترتب عليه احكام الحيض لكون للوضوع لها شرعا اخص من مطلق الحيض اذا لم نقل كما تقدم بان الحدود الشرعية لذلك حدود غالبية جعلت امارات لحال الاشتباه والافق القطع بكونه حيضا يترتب عليه الاحكام وان كان قبل التسع او بعد الحسين وعلى اى حال فيثبت البلوغ بالحيض وان لم نقل بترتب الاحكام لدلالة جملة من الاخبار وعدم الاجماع على خلافه بعد ظهور كلام



جاءة في كون الحيض دليلاً على البلوغ كالاختلام في مقابل السن واما  
 الاخبار المستدل بها في القدم فلا تنافي ما ذكرنا لان قوله التي لم تحض ومثلها  
 لا تحيض انما يراد به من لم تحض فعلاً وكانت بنت نوحها في السن لا تحيض  
 انما هي قبل بلوغ التمتع واما من تحيض فعلاً وان كان مثلها لا تحيض فلا  
 يلزم ان تكون بعد بلوغ التمتع وما ذكرنا يظهر الحال في ما وقع الخلاف فيه  
 بين اصحاب بعد عدم الخلاف بينهم في ان الخارج بعد عن اليأس ليس  
 بحيض من تعيين ما يتحقق به لليأس من انه خمسون او ستون مطلقاً او  
 الاول في غير القرشية والثاني فيها فقط او مع النبطية فذهب الى كل حجة  
 واستدل الاول بصحيفة بن الحجاج للتقدمية ورسالة البرزنجي من بعض  
 اصحابنا قال قل ابو عبد الله للرثة التي يشت من الحيض حدها خمسون  
 سنة والثاني بموثقة ابن الحجاج او حسنة قل سمعت ابا عبد الله ثلاثة يزوجن  
 على كل حال التي قد يشت من الحيض ومثلها لا تحيض قل قلت ما التي  
 يشت من الحيض ومثلها لا تحيض قال اذا بلغت ستين سنة فقد يشت  
 من الحيض ومثلها لا تحيض وللثالث بمروسة ابن ابي عمير من بعض اصحابنا  
 عن ابي عبد الله قل اذا بلغت للراة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون  
 امرأة من قریش والرابع بما ارداه اللقيط في محكي المقنعة في كتاب الطلاق  
 بقوله قد روي ان القرشية والنبطية تريان الدم الى ستين سنة وقد ظهر مما  
 قدمناه ان هذه ليست حدوداً حقيقية بل واردة مورد الغالب من عدم  
 التجاوز عن الخمسين او الستين بحسب اختلاف الامزجة فربما كان الغالب  
 في امزجة القرشيات او النبطيات يضارون بها الدم الى حد الستين وفي غيرها  
 الى الخمسين والمدار في الخارج من حد الغالب ولو في صنف خاص كالستين  
 في القرشية على القطع كونه حبساً بل هو قطع لذلك كان الدم محكوماً بالحيضة



وان بلغت في السن ما بلغت واما رواية الجعاج فلا تنافي ذلك لانها اعتبرت  
 اليأس فيها وفي نوعها فاذا لم تياس عن الحيض برؤية الدم والقطع يكونه  
 حيضا كان الدم حيضا وان كان مثلها لا يحيض فلما راد ان يأس المرأة بحسب  
 الطبيعة بحيث لم يبق فيها اقتضاء قذف الرحم للدم لا لدارض بوجوب حبسه  
 وكانت اقوانها مثلها في اليأس عن رؤية الدم يقتضى للطبيعة يكون في سن  
 الستين فاذا لم تياس من الحيض بعد لبقاء الاستعداد في الطبيعة كانت خارجه من  
 هذا القرض كخروج من يشتت منه لمرض ونحوه ومثلها من تمحيض فلا  
 تعارض بين الاخبار اصلا نعم بناء على كونها حدودا تعبدية يقع التعارض  
 والتوفيق بتقييد اطلاق ما دل على الستين بما في مرسله بن ابي عمير مما لا  
 يساعد عليه العرف لانه من قبيل تخصيص الاكثر لاخراج غير القرشية من  
 طوائف النساء حينئذ منه فالتعقيق هو ورود تلك الاخبار في مقام بيان الواقع  
 لبعده التعبد العرف فيها لان الاختلاف في الدم ناش عن الاختلاف في  
 المزاج بحسب القوة والحرارة والانتساب الى نضر بن كنانة مع فصل البطون  
 الكثيرة لا يؤثر في طول الدم بل للعهد من حال الطالبيات والعباسيات  
 من الهاشميات التي هي الطائفة المعلومه من القرشيات في زماننا مساواتهن في  
 هذه الازمنة مع خبرهن في اليأس عند الخمسين والدار في اليأس كما في الوثقة  
 والصحيحة هو عدم التحريض فعلا مع كون اقوانها في السن ممن لا تعريض والتعبد بترتيب  
 اثار عدم اليأس في القرشية وان يشتت من الحيض ومثلها لا تعريض بعد التحزين  
 الى الستين كترتيب اثار اليأس في غير القرشية من سائر الطوائف مع رؤيتها  
 الدم ومثلها من نساء صقمها او اقلحها من تمحيض بعد التحزين بعيد جدا  
 بحيث ربما يقطع لاجله ورود مثل هذه الاخبار في الكشف عن الواقع  
 وان الغالب في غير القرشية رؤية الدم الى الخمسين وان اتفق في ذلك اليأس

نساها في الأربعين كما ربما يقع ذلك في البلاد التي تغلب الرطوبة عليها أو  
 عدم يأسها إلى الستين لسبب في الزواج ولقاء والهواء وفي القرشية إلى الستين  
 لصلابة زاجها وقربها من الحرارة نوعا وإن اتفق يأسها في ما دون ذلك كما هو  
 لليهود من الهاشميات في عصرنا نعم بممكن أن يكون موضوع الأحكام  
 اخصى من مطلق الحيض كما اشرنا إليه أقفا فلا ترتب الآثار على  
 الدم وإن قطع بكونه حيضا إذا تجاوز من الحد للضروب لكن قد عرفت  
 أن الصحيحة بين أنما حددنا اليأس بالخمسين والستين فيمن يشت من  
 الحيض ومثلها لا ينجس فالوضوء مركب من هذين الجزئين فإذا رأت الدم  
 وقطعت بانه هو الذي كانت تراه قبل هذا الحد لم تكن ممن يشت من  
 الحيض وإن كان مثلها لا ينجس كما هو الحال في جانب البلوغ في من لا ينجس  
 ومثلها لا ينجس ثم إن الظاهر من كون المرأة من قريش كما في الرسالة هو  
 الانتساب إلى نضر بن كنانة بالابوين أو بالآب دون الأم وحدها كما هو  
 الظاهر من نظائره أيضا ولو شك في الشمول من جهة الشبهة في المفهوم لم يصح  
 التمسك بالمعوم لسراية الأجمال إليه من جهة اتصال الخصص نعم يمكن التمسك بالمعوم  
 الصحيحة لخلوها من هذا الاستثناء لكنه معارض بالمعوم الموثقة المحددة بالستين إلا  
 أن يرجع الصحيحة عليها لصحتها وأما إذا شك في كونها قرشية للشبهة في  
 للوضوء فبإسالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش ينفع دخولها في  
 المعوم إذا لم يؤخذ في طرف الاحتثي منه عنوان خاص ومع الشك في اتصافها  
 بعنوان الخصص يجري الأصل في شبهة كما هو الحال في نظائر لأقام كالشرط  
 للشكوك بمالته للكتاب وكلاء للشكوك كريمة إذا لم يعلم عدم اتصافها بها  
 سابقا كما إذا وجد دفعة وقد حرز ذلك في محله هو اتصال الثالث في صفات



دم الحيض وقد اختلفت كلمات الاصحاب كاخبار الباب في ضبطها في بعضها انه في الاغلب اسود حار يخرج بحرقه وفي اخر الترديد بين الاسود والاحمر وفي ذلك زيادة الغلظة وكذلك الاخبار في صحة البخري او حسنته ان دم الحيض حار محيط اسود له دفع وحرارة وفي صحيح معوية ان دم الحيض حار وفي موثق اسحق بن جرير هو دم حار تجده حرقه وفي رواية يونس بن عبد الرحمن ان الحيض اسود يعرف وفي اخرها اذا رايت الدم البعرا في فدهي الصلوة وفي بعض للراسيل في العجلي ان كان دما احرا فلا تصل وفي اخر اذا بلغت للرثة خمسين سنة لم تر حمرة فهل كل واحدة منها امارة مستقلة وان تخلصت عن غيرها او من قبيل الخاصة المركبة وطى الثانى فهل هي مجموع الصفات المذكورة او جملة منها احتمالات تنشأ من اختلاف الاخبار في ضبطها فان استظهرنا منها استقلال كل منها في كونها علامة وان لم تنضم معاصة اخرى فلا اشكال والاشكال الامر من جهة عدم ظهور ان الخاصة مركبة من جميعها او جملة منها الا ان يقال انه يؤخذ حينئذ بول مرتبة من الخاصة التي تطابقت عليه لاخبار نظير ما في الكرم من الاختلاف وتوهم المعارضة بينها حينئذ لدلالة بعض الاخبار على اعتبار الزائد الذي يلزمه في الحيضية مع فقده ودلالة ما اشتمل على تلك الخاصة على الاكتفاء بها مدفوع بعدم دلالة ما اشتمل عليه على قبحها بدونه وعلى تقدير الدلالة فانما هي بالمفهوم ودلالة ما دل على الاكتفاء بتلك الخاصة بالنطوق والاول لا يصلح لمعارضة الثانى اللهم الا ان لا يكون في البين خاصة مركبة معلومة تتوافق عليها الاخبار اذ في بعضها الاكتفاء بالسواد فقط وفي بعضها الحمرة فقط وفي اخر الحرارة والحرقة فلا بد ان يوفق بينها اما يجعل كل واحدة منها خاصة مفردة على معنى كون كل واحدة منها امارة قلبية تصلح للاكتفاء بها في تشخيص الحيض وقد ذكر جميعها في صحيحة



للبعض في قوله حار عييط اسود له دفع وحرارة ولهذا اسقط ذكر بعض  
 منها في قوله فيها بعد بيان ان دم الاستحاضة اصفر بارد فإذا كان للدم حرارة  
 ودفع وسواد فلتدع الصلاة ولو كان للمجموع اشارة مركبة لم يكن وحده  
 لاسقاط بعضها في القضية الشرطية المسوقة ابيان الحكم عند وجود ما هو  
 اشارة الحيض او يلتزم بان المجموع اشارة واحدة نظير الخاصة المركبة والاختصار  
 على جزء واحد او جملة من احزائها منى على لحاظ ملازمة ذلك غالبا لاسرار  
 الصفات ويمكن ان يقال بان جملة من تلك الاخبار ليست مسوقة للجميل  
 هذه الصفات امارات على الحيض تبيها بل كما يشهد به سياقاتها نظرة الى بيان  
 وضوح الحيض ومعرفة تلك الصفات الغالبة خروجا كصحيحة خفص  
 ومعوية وكوثقة اسحق دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار له حرقة بعد  
 السؤال عن اختلاف ايام الحيض وتقدمها بيوم او يومين او ثلاثة او تأخرها  
 كذلك بقوله فما علمها به حيث يظهر منها ان محط السؤال مجرد عدم العلم  
 بالحيض وان كان في مورد اشتباهه بغيره لا الاشارة الشرعية التي تشخص  
 بها الحيض اذا اشتبه بالاستحاضة وجبها الامام بان دم الحيض دم لا يذني  
 ان لا يعلم لانه دم واضح لا خفاء فيه له فيه من الاوصاف التي تهدد النساء  
 التي منها الحرارة والحرق والقرص هطء القاعدة التعبدية والا لما نسب  
 قوله دم الحيض ليس به خفاء لانه انما تنصب الاشارة لامر مستور يخفى  
 غالبا على غالب الناس ويؤيد ذلك تعجبها من ههنا الجواب بقولها خطانا  
 لمولاتنا ان ربنا كان امرئة ولو كان الكلام مؤالا وجوانا نظرا الى تعيين  
 الاشارة للتعبدية لما كان وجه لهذا التعجب ولا يباي من ذكرنا فرض استمرار  
 الدم واشتباؤه بالاستحاضة في صحيحة خفص ومعوية اسحاق والارجاع الى  
 التميز بالصفات لقوة احتمال ان يكون المراد مجرد اظهر ومسوح الدم وندوة اتفاق

الاشتباه فيه مع وجود مثل تلك الصفات فيه غالبا لا بيان حكم الاشتباه عند الاستمرار بالرجوع اليها تبعا بل كان بيان حكم صورة الاشتباه مسكوتا عنه والغرض مجرد الارشاد الى الرجوع اليها من جهة غلبة حصول القطع منها وانه لا مجال للاشتباه مع مثل هذه الكواشف التي هن اعرف بها ولذا خرجت وهي تقول والله لو كان امرئة ما زاد على هذا ولو كان الامام يصدد بيان الضابطة الشرعية لم يمكن معنى لقولها ذلك وانما يناسب ذلك الارشاد والحالة على الكواشف الخارجية واما ما في صحيحة البخاري من قوله فاذا كان لدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة فلا ظهور له في كون تلك الصفات امارات تعدية وان القضية مسوقة لبيان حكم الاشتباه بل بقرينة التفرع على ما تقدم مسوقة لرفع الاشتباه واما ظهور القضية السابقة في الارجاع الى تلك الصفات بلسان الارشاد فانكاره مكابرة وهنادا لا يناسب مقام بيان الحكم اظهار الوضوح والجلال كما ان قوله في صحيحة معوية ان دم الاستعاضة والحيض لا يخرجان من مكان واحد ان دم الاستعاضة بارد وان دم الحيض حار انما يناسب رفع الاشتباه والارشاد الى انه لا ينفى الاشتباه بينهما بعد اختلافهما مخرجا ووصفا نعم ظاهر ما في رواية يونس بن عبد الرحمن الطويلة من الارجاع الى النظر في اقباله وادباره وتغير لونه في ثلثة مواضع هو كون اقبال الدم واداره امارة تعبدية لتشخيص الحيض من الاستعاضة اذا استمر الدم واختلط عليه ايام الحيض فلم تعرف عددها ولا وقتها سواء كان للراد من تغير لونه خصوص انقلاب السواد الى الحمرة الخفيفة او الى الصفرة او مطلق تبديل الاوصاف وان كان بتبديل الحرارة الى البرودة كما ربما يشهد به ما في اواخرها ان اختلط الايام عليها وتقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم الوا نافسنتها اقبال الدم وادباره وتغير

حالاته فن المدبول عما فرض في حق المرأة من تغير الدم عليها الوافا الى  
التعبير بتغير الحالات يشهد بل يدل على ان للدار على تفسير مطلق  
الاصناف لا خصوص اللون وان كان هو المذكور ايضا في التفسيرين الاولين  
من قوله فهذا بين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها ولم تعرف عددها ولا  
وقتها الى ان قال فلماذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادماره وتغير لونه  
من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض يسود يعرف واو كانت تعرف  
ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم الى ان قال فاذا جهلت الايام وعددها  
احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادماره وتغير لونه ثم ندع الصلوة  
على قدر ذلك الحديث وبما ذكرنا بظهور انه لامعارة بين الاخبار بوجه  
اذ بعضها ظاهر في العقد الى رفع الاشتباه ونصها في بيان حكمه ولا تعارض  
بيهما ولو سلم ظهور جميعها في الكشف من حكمه بنصب الامارات التعبدية  
كان ما ذكر احسن وجه في التوفيق بينهما وبذلك يستوفي جميع صور  
الاشتباه اذا كان المراد مطلق التعبير بخلاف ما لو حملناها على كون كل من  
الصفات اشارة اذ يبقى من صور الاشتباه ما لو كان في احد المدين السواد  
والحمرة وفي الآخر الحرارة فان في كل منهما حينئذ اشارة من امارات  
الحيض بخلاف ما لو كان تغير اللون اشارة فان اقباله  
وادماره حاصل بتغير اللون نعم لو كان المراد خصوص تغير اللون يبقى  
من صور الاشتباه ما لو اتحد اللون واختلف الدم ان بالحرارة والبرودة  
واكن لا محوج الى الالتزام بذلك عندما عرفت من دلالة ما في ذيل الخبر  
على ارادة ما بهم ذلك هذا مع انه يمكن منع ظهور المرسلة في ارادة التعبد بتغير  
اللون اذ قوله في صدر الخبر من رسول الله في الحيض ثلث سنن وقوله في  
ناسية الوقت والعدد واما سنة التي كانت ايامها متقدمة ثم اختلط عليها من



طول الدم وزادت وقصت حتى اضمات عددها ووضعها من الشهر فان  
سنتها غير ذلك الى ان قل فقال النبي ليس ذلك بحيض وانما هو عرق  
فاذا اقبلت الحيض فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي  
لا يصلح لاتريئة على ذلك لان السنة انما هي وجوب ترك الصلوة تعبدا عند  
اقبال الدم لا التعبد باقباله لكونه اشارة شرعية فاقبال الدم وادباره بمنزلة  
الحكمة للتعبد بترتيب الاحكام لا كاشف تعبدى ومرجعه الى التعبد بما هو  
حكم الحيض شرعا في مورد الامارة عليه خارجا لا جعل كونه اشارة  
تعبدا حتى يستتبع التعبد بترتيب احكام الحيض ظاهرا ويدل على ذلك  
قول الامام وذلك ان دم الحيض اسود يعرف فعمل النظر الى تغير اللون  
بان دم الحيض مما لا يخفى ويرتفع الشبهة بمجرد النظر في لونه وتحصل المعرفة  
به بسواده فاذا رأت اقبال الدم عرفت انها حاضت وسنتها ترك الصلوة واذا  
ادبرت عرفت انها استعاضت وسنتها الغسل واما ملاحظة ان الدم اقبل او  
ادبر فليست سنة شرعية وامارة بتعبد بها في وجوب ترك الصلوة او الغسل  
بل هي انكشاف كونها حائضا او مستعاضة بمجرد النظر الى سواده الذي  
تعرف به فلاخبار كاهامسوفة لرفع الاشتباه وليست ناظرة الى نصب الامارة التعبدية  
لتكون مرجعا في حكم الاشتباه وازالة الاشتباه بهذه الصفات كإزالة الاشتباه في  
غيره من الموضوعات الخارجية التي لها احكام شرعية بصفاتها الخاصة بها  
وليس للشارع في طريق تشخيصه تعبد بل ارجاعه الى تلك الخواص لمجرد  
الارشاد ولا وجه معه لتطرق المعارضة بينها **الفصل الرابع** لا اشكال في  
ان الصفات للذكورة هي للرجع عند الاشتباه بالاستعاضة ولكن بناء على  
كونها امارات تعبدية سواء قلنا بانها من قبيل الخاصة للركبة او ان كل واحدة  
منها اشارة في حيل ذاتها فهل تختص بمورد استمرار الدم واختلاطه بدم

الاستحاضة وعدم ثبوت العادة كما نسب إلى المشهور أو هي عامة لجميع صور  
اشتباه الحيض بالاستحاضة كما مكاه في الجواهر من للدارك والروض والذخيرة  
والحدائق وذكر شيخنا المرتضى أن حكاية ذلك من الروض مخالفة للواقع  
وطى أي حل فرادم وأن قصرت عباراتهم عنه تعميم الرجوع إليها بالنسبة  
إلى جميع موارد اشتباه الحيض بالاستحاضة لا أن الحكم بالحيضة مطلقاً  
بدور مدارها وجوداً وهدماً حتى يتوجه عليه أن الصفرة والكدر في أيام  
الحيض حيض وإن اعتبار تلك الصفات مني على الأغلب ولنا ذكر الأصحاب  
أنه في الأغلب كذلك فكيف تكون الحيضة مطلقاً دائرة مدارها فليس  
الرجوع إليها إلا لكونها إشارات حل الاشتباه ولنا نزيهم عند الاشتباه  
بينه وبين العذرة أو القرحة مثلاً لا يذكر شيئاً منها وإنما للرجوع عنده إبرة  
أخرى ذكرها وقد نصت عليها الأخبار كما ستعرف  
فلوجه لما من الرياض من الاعتراض عليهم بما ذكر وكيف كانت  
الظواهر هو الثاني لعدم الأخبار وعدم ما يوجب اختصاص الرجوع إليها  
بما عرفت هدى ما قد يستند إليه من رجوع الضمير في صبيحة المغنر في  
قوله فإذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع للصلاة إلى من استمر بها الدم  
وإن تلط حيفاً باستحاضتها التي هي مورد السؤال حيث قل دخلت على أبي  
عبد الله امرأة سئله عن للثة التي يستمر بها الدم فلا تدري حيض هو  
أو غيره فقل لها إن دم الحيض حار هيبط أسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة  
قاسد بارد فإذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع للصلاة وهو كما ترى لا  
يصلح التخصيص في نفسه شيئاً بعد تقرير القضية الشرطية على ما تقدم من  
قوله إن دم الحيض حار هيبط أسود له دفع وحرارة الظاهر في صوفه مساق  
للتوطئة لبيان الحكم عند وجود تلك الأمارات من غير دخول الخصوصية

للمرأة المسؤول عنها في ذلك ولو كان المقصود اعطاء القاعدة في خصوص  
للورد لم يكن هناك محوج الي توطئة وتهديد بل كان الانسب ان يقال اذا  
كان لديها دفع وسواد وحرارة فلتدع الصلوة لا ينحو القياس للركب من قضية  
حلية وهي بمنزلة الصغرى وشرطية كبرى فانه عليه السلام جعل للجنس دم  
الحيض امارات من الحرارة والدفع والسواد ثم ذكر ان كان للدم المشتبه بغيره  
هذه الصفات كان الحكم الشرعي عنده وجوب ترك الصلوة وحيث  
كان المسؤول عنه هذا الصنف من المرأة ارجع الضمير  
اليها فلا اعتراض عليه بان اختصاص المورد بمن استمر بها الدم لا يناقض وجوب  
رجوعها الى الصفات حتى في غير مورد الاستمرار لا يندفع بما ذكر في جوابه  
من منع ما يوجب عموم الحكم بعد رجوع الضمير الى المرأة للتصفة باستمرار  
الدم عليها لاندفاعه بمنع ما يوجب الاختصاص في الحكم بعد ظهور القضية  
حسبا هو للنسب من سياقها في العموم هذا حال صحيحة خفص واما غيرها  
فواضح حالا منها في ظهور العموم اما قوله في صحيحة معموية ان دم الاستحاضة  
والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض  
حار فواضح واما موثقة اسحق بن جرير دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار  
تجد له حرقة ودم الاستحاضة قاسد بارد فلان قوله فيها ليس به خفاء لو لم  
يدل على كون بيان تلك الصفات لمجرد الارشاد كما مر فلا اقل من دلالة على  
كونها امارات طامة في مورد الاشتباه لانه الذي يلائم مع اظهار الوضوح  
والجلاء لا الاختصاص بمورد الاستمرار وعدم ثبوت العادة الذي هو في قوة  
ان يقال ان دم الحيض لا خفاء فيه اذا استمر الدم ولم تثبت العادة لانه حار  
يوجد له حرقة ودم الاستحاضة قاسد بارد (الفصل الخامس) في اشتباه الحيض  
بالمذرة والحكم فيه استدخال القطنة قلن خرجت مطوقة فمذرة وان كانت



مستنتجة فحيض لمصلحة خلف بن عمار وزباد بن سودة في أوامها قلت له  
 ان رجلا من مواليك تزوج جارية بمصر لم تطأ قدما ففضها مل الدم فسكت سائلا  
 لاينة طم بمحو من عشرة ايام وان القوا بل اختلفن في ذلك فقالت بهن دم الحيض  
 وقتت مهن دم العذرة الى ان قل تدخل القطة ثم تدهها مليا ثم تخرجها  
 اخراجا رفيقا قلن كان الدم مطوقا في القطة فهو من العذرة وان كان مستنفا  
 في القطة فهو من الحيض وفي ثانيها تمسك الكرسف قلن خرجت القطة  
 مطوقة بالدم فانه من العذرة تغسل وتمسك معها فطة وتعلي قلن خرج  
 الكرسف منفضا بالدم فهو من الطمث فتعد من الصلاة ايام حيضها ولا اشكال  
 في الحكم بالعذرة اذا كانت القطة مطوقة كما لا ينبغي الاشكال في الحكم  
 بالحيضية مع استنفاها اذا علم انتفاء الثالث او كان الدم مما يحكم عليه شرعا  
 بها لولا كونه من العذرة كما اذا كان في ايام العادة كما لا يبعد ان يكون هو  
 المفروض في المصلحة الثانية لو كان واجدا للصفات واما مع احتمال ان  
 يكون من الاستحاضة ولم يكن مما يحكم عليه بالحيضية مع القطع بانتفاء العذرة  
 فقد يقال بعدم كون الاستنفا بمجرده اشارة شرعية على الحيض بل لا بد  
 معه من الرجوع الى علمها او الى القواعد المقررة في الحكم بالحيضية على الدم  
 على الخلاف الواقع بين الاصحاب واما المصبيعتان فلا دلالة لهما على كون  
 الانقباس اشارة شرعية على الحيض مع عدم وجود ما يحكم معه بالحيضية بل  
 ظاهر للفروض فيهما الدوران مع الحكم بها شرعا لولا العذرة كما هو الظاهر  
 من الثانية فالعكم بها فيهما مع الاستنفا لا انتفاء احتمال العذرة وتعين كونه  
 حيزا لفرض الانحصار لا لكون الاستنفا كالتطوق اشارة شرعية عليها  
 ويمكن دفع ذلك بان مجرد الدوران والعلم بالانتفاء الثالث لا يصح الحكم  
 بالحيضية لان انتفاء التطوق اهم من انتفاء العذرة لانما اعتبر اشارة علمها

وحله في هذه الجهة كحال سائر الامارات الشرعية والامارة اعتمد وجودها على ثبوت مدلولها واما انتفاءها فليس دليلا على انتفاءه والدوران انما يقع في تعيين احد الطرفين اذا قطع بانتفاء الاخر وجدانا لا مجرد انتفاء الامارة عليه فاذا بقي احتمال الآخر لم يكن سبيل الى التبيين وان كان الواقع لا يتخلو من احدهما لفرض العلم بانتفاء الثالث لان القروض بعدم وجود ما هو اشارة وعدم امارية ما هو موجود وهو الاستنقاع فاي وجه حينئذ للحكم بالحيضية على الدم المحتمل كونه من العذرة بعدم كون التطوق من الخاصة التي ينتفي بانتفاء احتمال العذرة لامكان الانتقاس في دمه لكثرتها وبمجرد صفات العيوض لا ينفع في التبيين لامكان ثبوتها في العذرة واطلاق الروايات من هذه الجهة في كل من الطرفين فلا بد ان يكون حكم الشارع بالحيضية من جهة كون الاستنقاع عنده اشارة عليها لا ان الدوران وانتفاء اشارة العذرة كان المنشأ في ذلك ومن هنا ينقدح ما في كلام شيخ مشايخنا المرتضى حيث ذكر ان الظاهر من قولهم اشتبه العيوض بالعذرة انهم فرضوا الكلام في ما لو تردد الامر بين العذرة والعيوض اما بعلم المثة او من شهادة القوابل كما في الصبيحة الاولى او لفرض كون الدم مما يحكم عليه شرعا بالحيضية مع ارتفاع احتمال العذرة قلن التامان في الحكم بالحيضية مع الاستنقاع حينئذ غير معقول لان القروض تكون الدم مع قطع النظر عن احتمال كونه للعذرة مما يحكم شرعا بكونه عيضا والقروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنقاع لما عرفت من ان علم المثة او شهادة القوابل انما يقتضي الدوران وعدم خلو الواقع منها وهو بمجرد غير كاف في الحكم بالحيضية حتى يمنع بذلك كون الانتقاس اشارة لبقاء احتمال العذرة بعد انتفاء امارتها فدهوى ان القروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنقاع غريبة جدا فكأنه تخيل ان انتفاء التطوق وثبوت الاستنقاع يوجب القطع بانتفاء العذرة وبعد القطع به بحكم بالحيضية



اما لاجل كون الدم مما يحكم عليه بها لولاها كما اذا وقع في ايام حيضها كما  
 هو ظاهر الصحيحة الثانية او لاجل الدوران كما هو ظاهرهما مع انه يمكن منع  
 دلائلها على ثبوت الدوران بينهما اما صحيحة زياد بن سوفة فواضح حيث  
 انه ليس فيها دليل على ذلك وانما وقع السؤال فيها عن كيفية صنع للربة  
 بالصلوة في قوله سئل ابو جعفر عليه السلام في رجل اقتض امرته اوامته  
 فرأت دما كثيراً لا ينقطع منها يوماً كيف يصنع بالصلوة واجاب عنه الامام  
 بما مر واما رواية خلف بن حماد فلان اختلاف القوايل وعدم من يدي  
 من احتمال غيرها لا يقتضي الدوران والقطع بانتفاء الثالث فن بعضها حيث  
 خصوص الحيض وبعضها خصوص العذرة والتردد انما نشأ عن اختلافها  
 في التعمين وهو لا يوجب القطع بانتفاء الثالث غاية الامر انه لم يكن فيمن  
 من يعين غيرها لكن بقي احتمال مع انه لو فرض العلم بانتفاء الثالث من مجرد  
 عدم دعوى احدهن غيرها فلا تدل الرواية الا على ان اختلافها انما ذكر  
 في مقام بيان منشأ الاشتباه في الجملة والاول عما ينبغي لها ان تصنع في  
 هذا الحال لا حصول الدوران والقطع بانتفاء غير ما عينته القوايل كما لا دلالة  
 لصحيحة زياد على كون الدم في ايام الحيض اقوة احتمال ان يكون للارد  
 القمود بمقدار ايام حيضها اذا تبين بالانفاس كون الدم من الطمث لا انه  
 تبين به انه الطمث الذي تعتمد حدوده في تلك الايام فيجب عليها القمود  
 عن الصلوة فيها فظهر مما ذكرنا ان الحكم بالحيفية في الروايات لا يكاد  
 يتم الا بكون الامتناع اشارة بحكم بها بالحيفية على الدم سواء وجد فيه  
 صفات الحيض ام لا ولا تعارض بين هذه الروايات وادلة الصفات اما اذا  
 معنا كونها امارات على الحيض تعبيراً بل حكم بالحيفية في موردها فواضح  
 وانما على الشهور فانوفيق ينفذ عرفة او حمل تلك الدلالة على ما اذا كن



الاشتباه بين الحيض والاستحاضة محض ادون ما اذا احتمل غيرها كالعذرة في اللقائم فان المدار في الحيضية حينئذ على الاستنقاع كما هو مفاد هذه الروايات ثم انه بناء على عموم هذه الروايات لما اذا احتملت الاستحاضة وعدم اختصاصها بصورة الدوران بين الحيض والعذرة كما لا يبعد ذلك خصوصاً في الرواية الثانية حيث ان السؤال عن صنعها بالصلاة لا يدل على انحصار مورد السؤال في الحيض والعذرة نظراً الى ان فعل الصلاة وعدمه انما يجهل في خصوص الحيض لوجوبها عند الاستحاضة وان وجب الاغتسال لان السؤال ليس عن الاتيان بالصلاة وعدمه بل عن الوظيفة التي يجب مراعاتها شرعاً مع ما عليها من الحالة بالقياس الى التكليف بالصلاة لانه الظاهر من قوله كيف يصنع بالصلاة فيدخل تحته السؤال عن كيفية اتيان الصلاة بالمعاطز احتمال الاستحاضة ويبقى حينئذ مما لا يدخل تحت هذه الروايات خصوص ما لو اشتهبت الاستحاضة بالعذرة واما بناء على اختصاصها بصورة الدوران تبقى صورتان من الاشتباه احدهما هذه والاخرى الاشتباه بين الحيض والاستحاضة والعذرة لان الانقاس حينئذ انما هو اشارة على تعيين الحيض في خصوص ما لو دار الامر بينه وبين العذرة ولا وجه للتعدي الى غيره من الصور فلا بد من الرجوع في حكمها الى القواعد الاخر وهذا ويمكن منع دلالة هذه الروايات على كون الانقاس اشارة على الحيض واما الحكم بالحيضية فيها وان كان الدوران لو فرض دلالتها عليه غير مقتضى بنفسه للحكم بالحيضية كما توهم بعد عدم كون الحكم بالعذرة دائراً مدار التطوق وجوداً وعدمه من جهة الانقاس اشارة على عدم العذرة شرعاً واذا انتفى احتمالها تعبدت بتعيين قضية الدوران كونه حيضاً لا ان الانقاس دليل على ثبوت الحيض في اللورد المذكور فارجع قوله وان كان مستنداً في القاطنة فهو من الحيض انه كذلك

إذا لم يكن من العذرة بدلالة الاستنقاع فلم يلاحظ الاستنقاع في قبيل التطوق حتى تكون هناك امارتان على شيئين احديهما على العذرة والاخرى على الحيض بل امارتان ضررتا لموضوع واحد احتيج اليهما من جهة ان انتفاء الامارة لا يدل على عدم ذبها ويبقى احتمالهما فاحديهما تعين وجود العذرة واذا انتفت فالأخرى تعين عدمها فالاستنقاع في جانب الحيضة ملحوظ في قبيل العذرة لا في قبيل الامارة عليها هذا بناء على كون التطوق اشارة على العذرة تعبدا واما اذا كان الاحالة اليه لرفع الاشتباه به كما احتملناه في الصفات وقوي بناه في الاخبار للرجعة اليها كما ربما يظهر ذلك مما عن المحقق في المعتبر حيث قل ولا ريب انها اذا خرجت مطوقة كان من العذرة قطعا فان كون الدم منها قطعا انما يلائم كون التطوق مما رجع اليه لرفع الاشتباه لا لحكمه فليس في البين الا اشارة واحدة وهي الاستنقاع فاذا وعد التطوق كان من العذرة قطعا او شرعا وان فقد وكان الدم مستنقعا في القطعة تبين انه ليس من العذرة تعبدا فان انحصر الاشتباه بينها وبين الحيض وعدمه او الاستعاضة وحدها تبين الآخر بمقتضى الدوران والافلابد من الرجوع الى الفوائد الاخر لان الاستنقاع حينئذ انما ينفي احتمال كونه من العذرة ولا يعين الحيضة بخصوصها فان كانت مبتدئة كان الحكم كما هو المختار في مسئلتها من انها تحيض بمجرد الرؤية اذا كان الدم واجدا للصفات اولا تحيض مطلقا الا بعد مضي اقل الحيض او يرجع الى استصحاب الحيض لو كانت حايزا ماها في غير المبتدئة وعلى كل حال لا ينفع الاستنقاع في تعيين الحيضة اصلا واما الحكم بها في المصبيحتين قائما هو لقرض الدوران فيهما او لكون الغالب هو اشتباه الحيض بالعذرة وعدم احتمال الاستعاضة معها لتدبرتها في نفسها بل لعله هو للنشأ تلك والا فلا دلالة للروايتين كما عرفت على الدوران ومما ذكرنا



ظهر ان منشأ حكم اكثر الاصحاب بالحبيضة مع انقضاء التطوق ليس مجرد  
 الدوران لعلم المرأة اول شهادة القواهل ونحوها لانه لا يصلح لذلك اما على  
 تقدير عدم كون الاستنقاع امارا بالمرء فلما عرفت من بقاء احتمال العذرة  
 وانحصار طرفي الاحتمال فيها و في الحيض لا ينفع في الحكم بالحبيضة و اما على  
 تقدير كونه امارا على عدم كمالنا اخيرا بل لعلم الظاهر من الروايتين  
 فلان تعيين الحيض مع الانحصار فيها انما هو لاجل قيام الامارة على عدم  
 العذرة ولولاها لم ينفع مجرد الدوران في تعيينه فلا بد ان يكون للنشاء في  
 حكمهم بذلك مع انحصار الاحتمال فيها اما كون الاستنقاع امارا على الحيض  
 عندم مطلقا او في خصوص اشتباه الحيض و اما كونه امارا على عدم العذرة  
 والا فمجرد الدوران لا يصلح للحكم بالحبيضة اصلا وعلى اى حال فقد عرفت  
 انه لا تعارض بين هذه الروايات وروايات التمييز لان التمييز بالتطوق او  
 الانقباس سواء كان امارا على الحيض او على كون الدم غير العذرة انما هو مع  
 احتمالها والتمييز بالصفات خارجا او تعبدا انما هو في مورد اشتباه الحيض  
 بالاستحاضة وكذلك لو كانت امارات على الحيض في خصوص مورد استمرار  
 الدم وامتزاج الحيض بالاستحاضة وعدم ثبوت العادة كما نسب الى المشهور  
 لانها حسبا هو للفروض انما جعلت امارات تعبدا فلا بد من ملاحظة  
 الدائرة التي عهدنا الشارع بامارتها فيها والاقتصار عليها وهي اما خصوص  
 اشتباه الحيض بالاستحاضة مطلقا او في خصوص صورة اختلاط الدمين لغير  
 من لها عادة فلا عموم او اطلاق لدليل اعتبارها بالنسبة الى غير موارد  
 هذا كله اذا علم الافتراض وشك في كون الدم الخارج من الحيض او العذرة  
 واما لو شك في اصل الافتراض فالظاهر عدم الرجوع الى التطوق والانقباس  
 اما على تقدير عدم كونها امارا تعبدا يرجع اليها في حكم الاشتباه بل



يرجع اليهما في رفعه من أصله فواضح لانه حكم في مورد خاص بلحفاظ  
ارتقاء الاشتباه بهما فلا وجه للتعدى من صورة العلم بالافتراض التي  
هي مورد الحكم في الروايات الى غيرها وما على تقدير اعتبارهما من باب الامارة  
ولان للمورد وان كان بمجرده غير صالح لتخصيصها به الا انه لا اطلاق لما مر  
من الروايات يشمل الشك في الافتراض بعد وجود القدر المتيقن في مقام  
المحاورة وهو صورة العلم بل هو اندي به مد عليه الاعتبار لان احتمال كون  
الدم من المذرة مع احراز الافتراض قريب جدا بخلاف الشك فيه فانه  
يحتاج الى ثبوت الافتراض حتى يكون الدم من المذرة ودهوى كون  
التطوق ملزوما لثبوتها فاذا وجد قطع بكون الدم منها ولو مع الشك في الافتراض  
ابتداء اذ يلزمه حينئذ القطع به بحجزة صرفة لا مكان التطوق في دم الحبض  
وعدم كونه من خاصة المذرة ثم انه لادلة في مامر الروايات على كون وجوب  
الاختبار وجوبا شرطيا فلزم تخبر وصات صحت صلاحها لو كانت ظاهرة  
في الواقع الا اذا قيل باخلالها حينئذ بقصد الوجه الواجب عند جماعة او قيل  
بعدم صحة العبادة التي يؤتى بها احتياطا مع امكان الاحراز التفصيلي ولو  
بالرجوع الى الامارات الشرعية وهما كما نرى وعلى كلالته تدبر بن فليس  
مطلان العبادة حينئذ من جهة فقد شرطها وهو الاعتبار الروايات لانها على  
ازيد من وجوب الرجوع الى التطوق والانفاس لاجل انكشاف الواقع وجدانا  
او تعبداً ليعمل على طيقه **الفصل السادس** في اشتباه الحيض بالفرجة  
بعد العلم بوجوبها ولا اشكال في وجوب الاختبار ورفع اليد عن العمومات في  
مورد الاشتباه بها في الجملة وهل العبرة في الحيض كشفاً او تعبداً خروجه من  
الابسر فلا يكون حيضاً اذا خرج من الجانب الايمن مطلقاً او في خصوص حال  
الاشتباه كما هو المحكي عن جماعة منهم الصدوقان والشيخان والشهيدان والمحقق

الثاني بل نسب ذلك الى المشهورين عن جامع للقاصد تسبته الى فتوى الاصحاب  
او من الايمن فلا يكون حيضا اذا خرج من الايسر كما عن الاسكافي وابن  
طاووس والشهيد في ظاهر الدروس او التوقف كما عن جماعة اقوال منشأها  
اضطراب متن الرواية الواردة في هذا المقام بحسن نقل الشيخ في التمهيد  
والكليني في الكافي حيث روى الكليني عن محمد بن يحيى رفعه الى ابيه  
قال قلت لابي عبد الله فتات منابها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدرى  
من دم الحيض ام من دم القرحة فتات مرها تستلق على ظهرها ثم ترفع رجلها  
ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من  
الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة وتقل الشيخ هذه الرواية  
بعينها وتقل مكان قوله فهو من الحيض فهو من القرحة وان خرج من  
الايسر فهو من الحيض حيث ان الرواية واحدة وانما وقع الاضطراب في  
ضبطه للثمن فلا مجال للرجوع الى قواعد باب التعارض من الترجيح او التخيير  
لان المقام من قبيل اشتباه الرواية بما ليس برواية فاي معنى لترجيح احدهما  
على الآخر وقد تصدى جماعة من الاصحاب لتعيين رواية الشيخ تارة  
بموافقة المشهورين القدماء والتأخرين واعتضاده بفتوى للقيد والصدوق  
في المنع والتمويه الذي ضمن بصحة ما فيه والشيخ في النهاية مع ان عمله فيها  
على ماصح عنده من الرواية والمنقول عن الفقيه الرضوي الموافق لتلك اخرى  
ومطابقته لما هو المعروف بين النساء كما عن شرح للفتاوى قاله وتعيين رواية  
الكليني بحسن ضبطه وتقدمه في الحديث بخلاف الشيخ لانه قد فتر له  
على كثير من الخلل مع ما عن الشهيد في الذكرى من ان كثيرا من نسخ  
التمهيد موافق لما ذكره الكليني وان ابن طاووس نسب كون الحيض  
من الايسر الى بعض النسخ الجديدة من التمهيد وقطع بانه تليس

فلاضطراب انما هو في نسخ التهذيب دون السكفي وطى اى حل فلن عين  
شي من هذه الوجوه ماهر الرواية فهو والا فلا بد حينئذ من الرجوع الى  
الاعتباط بالنسبة الى احكام والطهر لوجوب رفع اليد عن العمومات التي  
هي للرفع لولا هذه الرواية بعد عدم سقوطها من العجبة حتى بالنسبة اليها  
تقطع حينئذ بتخصيصها بها في الجملة فلا يصح الاخذ بها غاية الامر دوران  
التخصيص للمساكين وهما الحيض والطهر في كل من موردي الخروج من  
الابن والابسر لاحتمال كل منهما فيه بعد اضطراب متن الرواية القاطعة  
لعمومات في الجملة لانها وان لم تنص صراحة على خصوص احد الاحتمالين  
الا انها يقطع بتخصيصها بها في مورد الرواية فلا وجه لما من الدارك تبعاً  
للحقيق في الاعتبار من اخراج الرواية فاذا لم يكن لذلك استصحاب طهر او  
حيض في ما اذا علم احدهما سابقاً محتاطاً بالجميع بين العمل بتكاليف الحائض  
والطاهرة واما عجبة الرواية فلا تنافي الرجوع الى حكم الاصل اذا لم ياتهم  
اختلاف القطعية لها وان لزم منه المخالفة الاحتمالية واماتعيين كون مافي التهذيب  
هو الرواية بانظن الحاصل من الشهرة فكما ترى لان كون المضمون رواية  
وان الراوى قد نسب ذلك الى الامام لا بد من ادراجه بالقطع حتى يدرج  
في عنوان الخبر وان قطع بكذبه او كذب معارضه بل وان قطع بكذبه تفصيلاً  
واذا لم يعلم ذلك فالظن لا يكفي في اثباته نعم يمكن التمسك في تعيين الرواية  
بفتوى الشيخ في محكي المبسوط والنهاية بما يوافق رواية التهذيب حيث يدل  
على ان الرواية انما صحت عنده كما قلنا فيه بل قد يقال ان اختلاف نسخ  
التهذيب غير محقق لان احدا من المحشين عليه لم يذكره مع جريان  
ديدهم على مثل ذلك بل من بعض المحققين ان نسخ التهذيب اتفقت على  
المشهور اللهم الا ان يحتمل مع ذلك ان الشيخ قد انطأ في نقل الرواية ولاجل



ثبوت الرواية عنده كما ذكره خطأ اتفق فيهما على طبقهما فالفتوى  
بضمونها انما تدل على اعتمادهما واما ان اعتمادهما لم يكن في سبيل الخطأ فلا  
يرفع الا باصالة عدم الخطأ للمعارض بثلمها في العارف الاخر ولكن الانصاف  
ان احتمال الخطأ والسهو في رواية الشيخ بعيد في الغاية بل ربما يقطع بانها هي  
الرواية بملاحظة جملة من القرائن كفتوى غير الشيخ الذين هم الاصول في رواية  
الاخبار ممن سبته ولحقه بضمعون رواية الشيخ كالفيد والمصدق ووالده في  
رسالته التي هي المرجع على ما ذكرنا لجميع من تاخر عنه عند اعواز النصوص  
مع ان الكافي كان يروى عن الشيخ ولم يعلم مع ذلك فتوى الكافي بما في  
الكافي وموافقة مثل الاسكافي لا يفيد تأييدا مع رجوع الشهيد عما في  
الدروس ثم انه بناء على ما هو المشهور من اعتبار الجانب الايمن في القرعة  
قال ظاهر اعتباره في خصوص ذات القرعة دون من يحتمل هي فيها وهو الذي  
فيه في محكي الروض من كلامهم اذ لا اطلاق في الرواية يشمل حال  
الشك في اصل القرعة بعد ثبوت القدر للتيقن في التخاطب هو وجود القرعة  
فعلا كما هو المفروض في مورد الرواية فلا يعمل بالاختبار المذكور مع الشك  
بل للرجع عنده العمومات هذا اخر ما اردنا ابراده والحمد لله .

## بسم الله الرحمن الرحيم

أخذت على نوبك والصلوة على نبيه محمد وآله وبعد هذه رسالة تتضمن  
 البحث عن صلوة السفر وبين كثيرها وشروطها واحكامها فنقول مستعيناً  
 بالله يسقط في السفر لشروط الآتية من كل فريضة رابعة ركعتان من آخرها  
 دون غيرها من الثلاثية والنوافل ما جاء العلماء كافة على سقوطها عن صلاة  
 خلاف لبعض من خافنا فجعلنا خمسة والاخبار الواردة فيه فوق حد الاستفاضة  
 وقد نطق به الكتاب في قوله تعالى وإذا ضربتم في الأرض فلا جناح عليكم  
 ان تنصروا من الصلوة ولا يفتح فيه التفسير لمفظ الجناح بعد وروده في  
 مقام التثريب والافراغ عن وجوبها فصراً بعد التثريب اصلاً فهو كقوله تعالى  
 ان الصلوة والمروءة من شعائر الله فمن حج او اعتمر فلا جناح ان يظوف بها مع  
 ان الطواف واجب فوجوبها على المسافر فصراً كوجوبها على الحاضر تماماً  
 ولو زيد عليها ما نقص عنها فند زيد في فرض الله عز وجل وانما تسقط الركعتان  
 الاخيرتان في الفريضة الرابعة فرضاً بشروط اختلفت انظار الفقهاء في عددها  
 بالخمسة يجعل المسافة وفصلها شرطاً واحداً والستة يجعل القصد شرطاً مستقلاً  
 والسبعة يجعل استمراره شرطاً آخرأ ولا ضمير في هذا الاختلاف  
 بعد الاتفاق ظاهراً على اعتبار هذه الامور شروطاً في  
 التقدير شرطاً واحداً قصد المسافة وهو ينحل الى اعتبار المسافة في السير  
 وفصلها اما المسافة فلا اشكال ولا خلاف من اعد في اعتبارها اصلاً  
 وهي مما اجتمع الثريخان على توقف التخصيص دائماً وانما ما عني من داوود

الظاهرى ومحمد ابن الحسن من العامة من الخلاف قائما هو خلاف في تحديدها  
 بالمقدار المخصوص لا في اصل اعتبارها ولو بمقدار ما يحصل به مساها بحيث  
 يصدق عليه الضرب في الارض كما يومه بل يدل عليه بعض العبائر وقد  
 اختلفت الاخبار في تحديدها اختلافا فاحشا فحددتها جملة منها وهي اكثرها  
 ثمانية فراسخ وفي جملة منها اثنا عشرة يوم وفي بعضها التريد بين بردين  
 وياض يوم وفي عدة منها باربعة فراسخ وفي بعضها يوم وليلة وفي بعض اخر  
 يومين واخر ثلاثة ايام وفي بعض منها فرسخ واخر ثلاثة برود والكلام فيها  
 يقع في مقامين الاول في تعيين الفراسخ وضبطها والثاني في وجه التوفيق بين  
 هذه الاخبار وتعيين ان المدار في المسافة على اي من المقادير اما الاول فلا  
 اشكال ولا خلاف نصا وفتوى ان كل فرسخ ثلثة اميال وقد اختلفت  
 الحكمات في الليل فنسب الى الشهرة بين علماء الناس انه اربعة الاف ذراع  
 وفي المدارك انه مقطوع به بين الاصحاب ونقل عن بعض عدم الخلاف فيه  
 وفي الصحاح والقاموس ناقلا عن ابن السكيت انه مد البصر من الارض  
 والمراد به كما في المدارك مائة مائة الى الراجل من الفارس للبصر المتوسط في  
 الارض المتوية وعن القوي في مصباح المنير لليل بالكسر في كلام العرب  
 مقدار مد البصر ومن الازهرى ان الليل عند القدماء من اهل الهيئة ثلثة  
 الاف ذراع وعند المحدثين اربعة الاف ذراع والخلاف لفظي فانهم اتفقوا  
 على ان مقداره ستة وتسعون الف اصبع والاصبع سبع شعيرات بطن كل  
 واحدة يلمصق ظهر الاخرى وليكن القدماء يقولون ان الذراع اثنان وثلاثون  
 اصبع والمحدثون يقولون اربعة وعشرون اصبع فاذا قسم الليل على رأى القدماء  
 كل ذراع اثنين وثلاثين كانت النتيجة ثلثة الاف ذراع وان قسم  
 على رأى المحدثين اربع وعشرون فالتحصيل اربعة الاف ذراع



والفرسخ عند الكل ثلاثة اميال وقل في المدارك اما الليل فلم تقف على تقديره  
 في رواية من طرق الاصحاب سوى ما رواه ابن بابويه مرسل عن الصادق  
 انه الف وخمسمائة ذراع وهو مفروك انتهى ولا يبعد ان يكون هذا هو  
 السب في نسبة التقدير ماربعة الاف ذراع الى النهر بين علماء الناس في  
 كلام المحقق في الشرايع حيث قل اربعة الاف ذراع البد الذي طوله اربعة  
 وضرون اصباغ تمر يلا على للشهور بين علماء الناس او مد البصر انتهى  
 ولكن عن الكافي ما يحدد به الليل وهو مائة اربعة ابي عمير عن بعض اصحابه  
 عن ابي عبد الله قال سئل عن حد الاميال التي يجب فيها التخصير فقال ابو  
 عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم من غل غير الى غل وعبر واما  
 جيلان بالمدينة فاذا طلعت الشمس وقع ظل غير على وغير وهو الميل الذي  
 وضع رسول الله عليه التخصير واما التقدير ماربعة الاف ذراع مع التقدير بعد  
 البصر كما عن حلة من اهل اللغة فغير معلوم ان الحلة بل الظاهر انهما متوافقان  
 كظهور توافقهما مع ما وقع من التقدير في المصباح ولعل هذا هو السر في  
 حذف مد البصر في كلام المحقق بلفظة او وعلى تقدير احراز مخالفة فالترجيح  
 للاول لعدم انضباط الثاني مع الاختلاف في الاشارة الى لا يمسح متوسطها  
 عن غيره سيما مع وجود الشهرة العرفية فيه الموجب لتعين حمل اللفظ عليه  
 عند التعارض سيما هو للقرار في محله ولا سيما بعد اعتضاده بدعوى القطع  
 به من الاصحاب وعدم معروفية الخلاف كما سمعته من المدارك واما الثاني  
 فالأخبار الواردة في هذا الباب على اقسام شتى فمنها ما حدد للسافة ثمانية  
 فراسخ كالروى عن القتيبي والعيون والمثل عن الرضا (ع) انما وجب التخصير  
 في ثمانية فراسخ لا اقل ولا اكثر لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة  
 والقوافل والاتقال وفي رواية اخرى لفضل بن شاذان عنه ايضا والتخصير في

ثمانية فراسخ وما زاد ولم يروى عن الخصال وفيه التقصير في ثمانية فراسخ وهو  
بريدان ومنها ما تردد فيه بين بریدن وبياض يوم كصحيحة الخزار وابي  
بصير وابي ايوب وفيها بریدن او بياض يوم ومنها ما قدرها بمسيرة يوم  
كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وطي بن يثطين وفي الاولين وقد سافر رسول  
الله الى ذى خشب وهو مسيرة يوم من المدينة يكون اليها بريدان اربعة  
وعشرون ميلا وفي الاخرة يجب عليه التقصير اذا كان مسيرة يوم وموتقة  
سماة وفيها في مسيرة يوم وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ ومنها ما قدر ببياض  
يوم فقط كصحيحة عبد الرحمن وفيها جرت السنة ببياض يوم ومنها ما حددها  
باربعة فراسخ مطلقا وهي اخبار كثيرة منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال  
التقصير في برید والبريد اربعة فراسخ ومنها صحيحة زيد الشحام قال سمعت  
ابا عبد الله يقول يقصر الرجل في مسيرة اثني عشر ميلا ومنها صحيحة اسمعيل  
بن الفضل قال سئلت ابا عبد الله عن التقصير فقال في اربعة فراسخ ومنها  
صحيحة ابي ايوب قال قلت لابي عبد الله ادنى ما يقصر فيه قال برید  
ومنها صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ان اهل مكة يتمون  
للصلوة بعرفات قال ويلهم او ويجهم اي سفر اشد منه لا تم والساقة بين  
مكة وعرفات اربعة فراسخ على ما حكى التنصيص عليه من الاصحاب ومنها  
ما حددها باربعة فراسخ مع التقيد بضم الذهاب الى الاياب ليكون المجموع  
ثمانية فراسخ كصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ادنى ما يقصر  
فيه للسافر قال برید ذاهبا وبرید جائيا وصحيحة زارة بن احين للروية عن النبي قال  
سئلت ابا جعفر عن التقصير فقال برید ذاهبا وبرید جائيا وكان رسول الله  
اذا اتى ذبابا قصر وذهب على برید وانما فعل ذلك لانه اذا رجع كان سفره  
بريدين ثمانية فراسخ وموتقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال سئلته عن

التقصير قبل في بر يد قل قلت بر يد قل لانه اذا ذهب بر بدا ورجع بر بدا  
 فقد شغل يومه الى غير ذلك من الاخبار ومنها ما قدره بثلاثة برود او مسيرة  
 يوم وليلة او فرسخ او بيومين او ثلثة ايام اما هذه الاخبار فلا ينبغي التأمل  
 في ورودها مورد التيقن لموافقة مذهبها لمذهب العامة واما بياض اليوم  
 ومسيرة يوم مع ثمانية فراسخ فاستفاد من التأمل في اخبارها ان للدار في  
 التقدير والضابط الحقيقي له هو الاذرع والتدريج بعضها بياض يوم ليس  
 لاجل الاكتفاء باحدهما في التقدير ولو مع مخالفة كما يزعمه صاحب المدارك  
 جودا على ظاهر التدريج بل التقدير الحقيقي هو الثمانية لانه الذي يمكن  
 انضباطه بخلاف التقدير بمسيرة يوم و بياضه ولذا وقع السؤال في صحاح  
 عبدالرحمن عن اختلاف بياض اليوم حيث قل ان بياض يوم يختلف فيسير  
 الرجل خمسة عشر فرسخا في يوم ويسير الآخر اربعة فراسخ و خمسة فراسخ  
 في يوم وقد نبه الامام بان الاعتبار ليس بطلق مسير اليوم حتى لا ينضبط  
 بقوله ليس الى ذلك ينظر اما رأيت سير هذه الاثقال بين مكة ومدينة ثم  
 اولى بده اربعة وعشرين ميلا يكون ثمانية فراسخ قلن هذا الخبر صريح او  
 كاصريح في ان للناط الحقيقي هو الحد البالغ هذا القدر من الاميال الذي  
 هو ثمانية فراسخ ولو كان للدار على السير المتصل بحسب الزمان والمكان  
 والسير ولو مع مخالفة للمساحة لما كان وجه الابعاء والتقدير اربعة وعشرين  
 ميلا خصوصا مع ملاحظة اعطاء الضابط في السير مالا حلة الى كيفية سير  
 الاثقال فيعلم من ذلك ان المساحة هو الميزان الذي يرجع عليه عند الاستداه  
 لمكان حصول الاختلاف غالبا في سير اليوم لاجل الاختلاف في الازمة  
 والامكنة ودواب السير والجهد فيه وعدمه وبؤيد ذلك بل يدل عليه موثقة  
 سماحة للتقدمة في الجواب عن السؤال عن التقصير حيث قل انه . . . . .



وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ فانه حدد مسير اليوم بالمساحة حيث قل وذلك  
 بريدان وهما ثمانية فراسخ فيستبان من ذلك ان مسيره اليوم في الاخبار  
 المقدرة للمسافة بها انما جعلت علامة لتعقق المسافة نظرا الى سهولة تناولها  
 وعسر الاعتبار بالمساحة او تعذره لغالب الناس خصوصا اذا كان المقصد مما  
 لم يتعارف السلوك اليه مع انه يمكن ان يقال ان الاعتبار بالمسح على كل حال  
 حتى لو كانت العبرة بمسيرة يوم وكان المسح علامة لحصولها اذمع الاختلاف  
 وحصوله في اقل من يوم يستكشف تطرق خلل في اعتدال السير وعدم  
 حصول ما هو الناطق من مسير اليوم في المسافة ومن هنا ينقذح ان التردد  
 بين بياض اليوم والبريدان في صحيحى ابى بصير وابى ايوب ليس تخييرا في  
 مرحلة الاعتبار بل انما هو لاجل التقريب الى ذهن السائل مع كون  
 المقصود من بياض يوم هو البريدان خصوصا بعد ملاحظة الاخبار التي  
 كادت بعد التأمل ان تبلغ مبلغ الصراحة في التفسير والشرح فما في المدارك  
 من الاكتفاء باحد الامرين مع العلم بالمخالفة غريب جداً كغرابه ما من  
 الشهيد الثاني في الروض من تقديم سير اليوم على المساحة نظراً منه الى ان دلالة  
 الاخبار عليه اقوى والتقدير به اضبط لما عرفت من ان دلالتها على ما ذكرنا اقوى  
 عند من اعطى التأمل حقه في تلك الاخبار مع ما عرفت من ان الامر في حديث  
 الانضباط بالمعكس اذلا اختلاف في الفراسخ والاميال بعد اطباق النصوص  
 والفتاوى على ان كل فرسخ ثلاثة اميال ومعلومية ان كل ميل ست وتسعون الف اصبع  
 وان اختلفت القدماء والمحدثون في التقدير باربعة الاف ذراع او ثلثة الاف  
 ذراع لاختلافهم في اعتبار الذراع بعد اتماقهم على بلوغ المجموع ذلك واما  
 الاختلاف في الاذرع بالطول والاقصر فلا يقدح بعد لزوم رجوع غير مستوى  
 الحلقة الى مستويها في كل باب وهذا بخلاف التقدير بمسير اليوم فان احرار

للمسير للمعتدل في الزمان للمعتدل في المكان للمعتدل على الدابة للمعتدل على المنحور  
 الذي اشار اليه الامام بقوله اما رأيت سير هذه الاثقال في غابة الاشكال بل  
 لا يكاد يحرز لتعذره او تنسره ولهذا لم يكنف الامام بذلك بل اوضح ما هو  
 للاراد واقعا بالايحاء بيده الشريفة ماربعة وعشرين مائة ثمانية فراسخ نعم يمكن  
 الاستئناس له بالتعليل الوارد في رواية فضل بن شاذان من الرضا عليه السلام  
 انما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك ولا اكثر لان ثمانية  
 فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والاثقال فوجب التقصير في مسيرة يوم  
 ولولم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة سنة لان كل يوم يكون حد  
 هذا يوم فلولم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره قلت تعليل وجوب  
 التقصير في ثمانية فراسخ انه مسيرة يوم للعامة كشف عن ان الماط الواقعي  
 في تقدير المسافة انما هو المسير ولم يجب التقصير في ثمانية فراسخ لانها للمسافة  
 المنصودة بنفسها بل لانه يستعمل بها مقدار للمسافة الواقعية حيث ان احراز  
 تحقق مسيرة يوم كما سبق متعذر او متعسر لغالب الناس لان المراد به السير  
 المعتدل بجميع جهاته واسبابه في اليوم المعتدل من اول طلوع المجر الى ذهاب  
 الحمرة للشرقية اذ المراد من اليوم في اخبار المسير والبياض هو يوم الصوم  
 كما فهمه الأصحاب ومن العلوم انه لا بد حينئذ من اشتغال هذا المقدار من  
 الزمان بالسير من بدوه الى ختمه بلا زيادة ولا نقصان الا ما جرت العادة  
 عليه من الاكل والشرب وسقي الدواب ونحو ذلك فيكون لموضع الثمانية  
 اشارة لتحقيق المسافة الواقعية للقدرة بمسير اليوم على الوجه المعتد شرعا  
 وقضية ذلك ان يقتصر في الاعتماد عليها على حال الجهل بالتحفة واما مع العلم  
 بها فالدار على السير لانه المسافة الحقيقية فالمعبرة به لا بها ولكن بدفعه ان  
 دلالة على ما قرئنا اقوى وانوار ثن قوله لا اقل من ذلك ولا اكثر لا مجتمع

مع قصر الاعتبار على السبر وان اكنى بامارته حل الجهل فان مقتضاه مع العلم  
 بالمخالفة تقديمه مع المخالفة في طرفي الزيادة والنقصان والا لزم ان لا يكون الاعتبار  
 به حقيقة وهو خلف وهذا ينافي التنصيص على نفي الاقل والاكثر في دخالته  
 في ماهو موجب للتقصير فمضى قوله لاقل ولا اكثر ان الزائد على الثمانية  
 لا دخل له في ماهو موجب للتقصير ابدأ بل هو كالزائد على المقدار المحدود  
 به للساقفة لو كان الاعتبار بالسبر كعدم الاعتداد بالاقل في التأخير في اجاب  
 التقصير كما لو لم يقصد من اول الامر واما التعليل فموقوف لبيان المحكمة في  
 وجوب التقصير في هذه المسافة المقدرة بالمسح وانه لو لم يجب في هذا المقدار  
 لما وجب رأسا لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة فلو لم يجب في مسيرة  
 يوم لما وجب في مسيرة سنة لان كل يوم بعد هذا يوم فلو لم يجب في هذا  
 اليوم لما وجب في نظيره فانتدح مما ذكرنا كله ان للمسافة الشرعية الحقيقية  
 التي هي المدار في التقصير في الصلوة والصوم هي ثمانية فراسخ لاقل من ذلك  
 ولا اكثر ولا عبرة بغيرها مع العلم بالمخالفة والى ما ذكرنا مال الشهيد في الذكرى وجماعة  
 منهم العلامة الطباطبائي في المصابيح على ما حكى عنهم واما اخبار الاربعة مطلقا  
 فهي بظاهرها وان دلت على تحتم القصر بمجرد الاربعة وان لم يرد الرجوع  
 اصلا ليضم الاياب الى النهاب فضلا عن الرجوع ليومه او لغير يومه الا انه  
 لا بد من حملها على صورة الرجوع وضم الاياب الى النهاب بلعاطف النصوص  
 الصريحة في حصر للساقفة في الامتدادية والتلفيقية في الجملة وانه لا يشرع  
 التقصير في اقل من ذلك بل لا يبعد دعوى ظهورها في ذلك بقرينة  
 نصوص الثمانية والاربعة التلفيقية سيما بملاحظة انصرافها الى ما هو الشائع  
 المتعارف في مثل تلك الاسماء الصغيرة من ارادة الرجوع كما هو الغالب  
 المتعارف في اصل المسافرين ايضا فضلا عن قصد الاربعة خاصة بل يستفاد



من موثقة محمد بن مسلم للتقدمة ان عدم مشروعية القصر في الاربعة خاصة  
من اللغات التي لا تنطبق اليها شبهة ولهذا اظهر السائل التعجب من  
الحكم بالتقصير في بريد قوله قلت بريد قل تكرار الاستفهام عما اجاب به  
الامام كاشف من تمام الاستغراب والامام ازاح تعجبه من ذلك بقوله لانه اذا  
ذهب بريدا ورجع بريدا فقد شغل يومه ميئنا ان للراة البريد حيثما يطلق في لسانهم  
عليهم السلام انما هو للضم الى الاياب لتكمل للمساقة الحقيقية فيكون هذا  
الخبر كالشارح لساير الاخبار للقترة على ذكر البريد من غير تعرض لضم  
الاياب اليه تكميلا للمساقة ولولا ما ذكرنا لكان كل من التعجب وازالته  
في غير محله نعم في بعض الاخبار ما هو نص في الاكتفاء بالحنة ولا يدخل  
هذا الحمل وهو صعبه محمد بن عمران قل قلت لابي جعفر الثاني جعلت  
فداك ان لي ضبعة على حنة عشر ميلا حنة فرائخ ربما خرجت اليها  
فقيم ثلثة ايام او خمسة ايام او سبعة ايام قائم ام اقصر فقال قصر في الطريق وانما في الضبعة  
ولا فرق بينها وبين الاربعة مع انقطاع السفر بالضبعة لكنه كما سياتي مطروح  
او محمول على الفرائخ لخرامانية التي هي ضعف الفرائخ المقدرة بها المساقة في الاخبار  
او ما يقرب من الضعف على ما قبل وعلى اي حال فقد ظهر مما ذكر من قوط  
القول بتعمم القصر في الاربعة مطلقا وان لم يرد الرجوع اصلا كما نسب الى  
ثقة الاسلام استظهارا من اقتضاه على ذكر اخبار الاربعة ان لابد معه  
من طرح الاخبار للتفيضة الدالة على تعمم القصر في الثانية لامتدادية او  
التلقيقية او حملها على التنية كما قبل وتوهم الجمع بينهما وبين اخبار التنية بان الاربعة  
ادنى ما يتعمم به القصر فلا يذ في تعمم القصر في الثانية ايضا لدخول الاربعة فيها  
مدفوع بما في اخبارها من جعلها ادنى ما يتعمم به القصر وفي الروى عن  
الامام انما وجب التقصير في ثمانية فرائخ لا اقل من ذلك ولا اكثر

كاندفاع توهم الجمع بينهما بحمل اخبار الاربعة على الجواز مطلقا سواء اراد الرجوع لومعه او لغير لومعه او لم يرد الرجوع اصلا والثانية على التعميم كما صنعه السيد في المدارك ونقله عن جده بل نسب ذلك الى الشيخ في التهذيب والاستبصار وذكر استيعابه من الشهيد في الذكرى وربما نسب ذلك الى جمع من القدماء كوالد الصدوق والنفيد والشيخ في النهاية والمبسوط واستقوى هذا الوجه في المدارك قائلا ان الاخبار الواردة في الاربعة كثيرة فلا اقل من الجواز وهو مع عدم تماميته في نفسه ينفى ما في صحيحه موية بن وهب ووزارة المتقدمين لاشتمال الاولى على السؤال عن ادنى ما يقصر فيه المسافر والتعليل في ذيل الاخيرة بقوله اذا رجع كان سفره بر يدين ثمانية فراجع النصريحتين في عدم مشروعية التفسير بدون انضمام اربعة الاياب الى الذهاب واما اخبار الاربعة المقيمة بضم الاياب الى الذهاب فلا ينبغي التأمل في انها سبقت مساق الشرح الاخبار المحددة بالثمانية الظاهرة بدوياً في الامتدادية وانها اعم منها ومن التلقينية في الجملة ولا خلاف في وجوب التفسير مع التلقين حتى من الثائمين بكفاية الاربعة في تحتم النصركا لكاتبني وبعض فضلاء متأخري المتأخرين على ما نسب اليه في الحدائق سوى ما ينسب الى ابي الصلاح وان زهره ل والشيخ في الخلاف من القول بوجوب الانعام في التلقين جودا على ظهور اخبار الثمانية في الامتدادية ولم يعلم مخالفهم صريحا في ذلك لان الاقتصار على ذكر اخبار الثمانية كما صنعه الاولان لا يدل على اختيارها نحتهم التمام مع التلقين وكذا لفظ الثمانية في عبارة الشيخ وعبارة فيمكن ارادة الاعم من الامتدادية والتلقينية منها وما ينسب الى الشيخ في التهذيب من القول بالتخيير مطلقا حيث قال على ان الذي تقول انما يجب التفسير اذا كان مدارك ثمانية فراجع واذا كان اربع فراجع

كان بالخيار في ذلك ان شاء الله وان شاء قصر وطى اى حال فلا ريب في  
تحتّم القصر عند التلقيق مع ارادة الرجوع ليومه اوليلته مع اتحاد السير عرفا  
وانما الاشكال والريب في ان ذلك شرط في وجوب التفصير في الملقنة فلو لم  
يرد الرجوع ليومه وجب عليه التمام كما هو للشهور سيما بين المتأخرين او  
التخفيف بين القصر والاعام كما نسب الى ظاهر المحكي عن والد الصدوق  
والشيخ في النهاية والمفيد في خصوص الصلاة دون الصوم فحكم فيه بتعم  
التمام او تحتم القصر كما عن ابن ابي عمير الى فحكم بوجوب التفصير تعيينا  
على مرید الرجوع قبل تخلل القاطع سواء اراد الرجوع ليومه او لم يرد وان  
كان في عبارته المحكية مقتصر على ذكر اقامة عشرة ايام لوضوح عدم  
الخصوصية في الافة عشرة لحرمان المناط في غيرها من النواطع حيث قال  
كل سفر كان مائة بر يدين او يزيد او رجا جاتيا وهو اربعة فراسخ في يوم  
واحد او ما دون عشرة ايام فعلى من سافر عندال الرسول ان يصلى صلاة  
للسفر ركعتين ونسب ذلك ايضا الى طائفة من المتأخرين وهو الذى يبنى  
التعويل عليه خلاو الاخبار عن هذا الاشتراط وظهورها في الاطلاق وعدم  
ما يدل على التقييد سوى الفقه الرضوي حيث حتم التفصير مع ارادة الرجوع ليوم  
وخبر بينه وبين الاعام مع عدمه وهو لا يصلح حجة على التقييد واعتضاده  
فتوى للشهور لا يصبره حجة مع عدم حجته في نفسه واما اراض الاصحاب  
من هذا القول فليس بموهن له بعد معلومية استنادهم في ذلك الى ما فهموه  
من هذه الاخبار واما ما في رواية محمد بن مسلم من حصول شغل اليوم مع الرجوع  
برينا فليس فيه دلالة على ذلك وانما هو اشعار لا بلغة لا اعتبار بل لا اشعار  
فيه لانه انما سبق تقريرا الى ذهن السائل حيث تعجب من اطلاق الامر بالتفصير  
في بريد بعد ارتكاز عدمه في نفسه مع ان صحبة زرارة للتقدمة لا تخلو من



دلالة على عدم اعتباره بل هي بملاحظة التعليل فيها كالصريح في ذلك حيث ان  
الظاهر من قوله كان رسول الله اذا أتى ذهابا قصر تكرر ذلك منه وانه من عادته  
كما هو المستفاد من مثله مما هو شائع في مقام اظهار تكرر الفعل ووقوعه على  
وجه العادة ومن البعيد كل البعد رجوعه لليوم في كافة اسفاره بحيث لم يتفق  
له مرة لم يرجع ليومه واقوى دلالة من ذلك التعليل فيها بقوله لانه اذا رجع  
كان سفره بر يدين ثمانية فراسخ اذ لو اريد الرجوع ليومه كان التعليل في  
قوة ان يقال لانه اذا رجع ليومه كان سفره بر يدين ومفهومه انه لو رجع لغير  
يومه لم يكن سفره بالغاً هذا المبلغ مع ان بلوغ السفر اليه حاصل على كل  
تقدير ويدل عليه ايضا خبر منتظر الرفقة الذي ياتي الكلام فيه في المسافة النوهية  
الهم الا ان يقال ان المفروض فيه غير محل البحث ولهذا قال بضمونه من يعتبر  
الرجوع لليوم كالشيخ في النهاية على ما حكى عنه السيد في الرياض ويدل عليه ايضا  
صريح اخبار العروة فانها على كثرتها واستفاضتها صريحة في تحتم القصر  
على اهل مكة اذا خرجوا الى عرفات لذلك كصحبة معوية بن عمار  
المتقدمة للتضمنة تشديد التكبر على اهل مكة بقوله ويلهم او ويحكم وای  
سفر اشد من هذا وفي خبر اسحاق بن عمار وبهم كأنهم لم يحجوا مع رسول  
الله فمضوا وحملها على التشنيع على الالتزام بالتمام او حل النهي في صحبة  
معوية على الكراهة حل ركبك لا شاهد عليه بعد استفاضة الروايات بوجوب  
التقصير واشعار بعضها بان وجوب التقصير مما لا ينبغي الريب فيه حيث  
سئل الصادق عن مقدار التقصير فقال في يريد الا ترى ان اهل مكة اذا  
خرجوا الى عرفات كان عليهم التقصير (مسائل الاولى) لا يعتبر بعد اعتبار  
قصد المسافة قطعها في يوم واحد وان جعلت عبارة عن مسير يوم فلو قطعها  
في زمان اوسع مما جرت العادة عليه بكثير كان عليه التقصير كما لو قطعت

في يوم واحد اذ لا مانع منه سوى ميتهم من عدم صدق اسم المسافر عليه  
لو قطعها كل يوم بمقدار مرمى سهم او قل لدعى التنزه وغيره وان قصد  
طلي للمسافة وبلغ المقصد فالواجب حينئذ هو التمام استصحابا لوجوبه بعد  
الشك في شمول الادلة لمثل هذه الصورة كما يحس التمام لو قرب بلده ولم يدخله  
للترخص ومكث في القرى المتقاربة له الخروج عن اسم المسافر ولا يجوز  
لاستصحاب وجوب القصر بعد فرض الخروج وعدم بقاء صدق الاسم  
عليه ويدفعه ان وجوب القصر ليس مرتبا في لسان دابله على من تعنون  
بهذا العنوان حتى يلزم المحافظة عليه تلبسا وبقاء لعدم تحقق للوضع مع  
انقائه وانما هو مرتب على من قصد المسافة الخاصة وان كان ذلك حكما في  
مورد السفر فعنوان المسافر منتزع من الموضوع المحكوم عليه بوجوب القصر  
وليس ماخوذا فيه حتى لا يترتب عليه حكمه مع عدمه بل نقول بذلك حتى  
مع ورود خبر او اكثر ترتب الحكم فيه على العنون به كما في موثقة سمعية  
سئلته عن المسافر في كم يقصر الصلوة فقال في مسيرة يوم وذلك بريدان  
وهما ثمانية فراسخ ومن سافر قصر الصلوة وافطرا الا ان يكون تابعا لسلطان جاز  
لان هذا الظاهر وامثاله لا يصلح مقيدا للنصوص المطلقة لانها شارحة لما هو  
للمراد منه شرعا وان المسافر الذي جعل في حقه لتقصير والافطار من قصد  
المسافة الشرعية وان صح سلب المسافر عنه عرفا كما في الماكث في القرى  
الواقعة في حواشي مصره وبدل على ذلك الاخبار الواردة في اهل مكة الاميرة  
بوجوب القصر عليهم اذا رحلوا من عرفات قبل دخول مشارطهم مع تقاربها  
للبيت فخاف في الجواهر تعالا للشهد في الذكرى من الاستشكال في القصر  
واولوية الجمع بين القصر والائتمام في المورد وامثاله مما لا يصدق اسم المسافر  
وان لم يحصل شيء من قواطع السفر نظرا الى ان المساط صدقه مما ليس في

محله مضافا الى وضوح عدم الفرق بين التامد في السير او السرعة الخارجة  
 من طور سير للتعرف مع انه لا يلتزم احد بعدم وجوب القصر في هذه  
 الصورة قلن البطو الخارج عن العادة كالسرعة الخارجة عنها في الاخلال  
 بصدق عنوان المسافر وليس الوجوب في هذه الصورة الا لاجل كفاية قصد  
 المسافة في نظر الشارع في وجوب التصدير وهو مشترك بينهما ولعل هذا  
 اوضح من ان يخفى على من لاحظ اخبار الباب وتبع كلمات الاصحاب فيها  
 تشهد بان ما هو تام للنات في لحاظ الشارع في ترتب احكام القصر انما هو  
 مجرد القصر الى المسافة المحدودة وان صدق اسم المسافر وعنده على شرع  
 سواء فلو قصدنا ولم يصدق عليه للمسافر ترتب عليه احكامه كما انه لو لم  
 يقصدنا وصدق عليه اسمه لم يترتب ولو سار اضعاف المسافة ومن هنا لا يجب  
 القصر على المتماق للشارد وان تعدى للمسافة اجماعا لم يبد له القصد في الاثناء  
 فتلاحظ المسافة من مبدء قصده الثانية تعيين مبدء للمسافة وانه لنزل كـ  
 ذهب اليه بعض قدمائنا على ما في محكي الدروس وحكي نسبة القول به الى  
 ولد الصدوق وان قيل بان مخالفته انما هي في اشتراط التصدير بالتجاوز من  
 محل الترخيص لافي احتساب مبدء المسافة من للنزل او اخر البلد كما يراه خير  
 واحد من الاصحاب او حد الترخيص كما من ظاهر الشهيد او الفرق بين البلاد  
 المتسعة وغيرها بكونه اخر المحلة في الاول واخر خطة البلد في الثاني كما من  
 عدة من الاصحاب او هو مبدء الحير بقصد السفر اقوال وذكر الشيخ في  
 الحواهر انه لانص خاص في البين يدل على التعيين وربما يدعى استفادة  
 الثاني من تضاعيف الاخبار هذا بالاضافة الى مبدء للمسافة واما المنتهي  
 فالظاهر انه لا اشكال في انه هو للنزل كما يدل عليه غير واحد من الاخبار  
 منها ما في صحيحة ابي ولاد الانية لانك كنت مسافرا الى ان تصير الى



من ذلك وربما ينسق الى الذهن امكان الاستيناس للاول باخبار وقع التعرض  
فيها لذكر للنزل منها المرسل عن صفوان قال سئلت الرضا عن رجل خرج  
من بغداد يريد ان يلحق رجلا على رأس ميل فلم يزل يتبعه حتى بلغ  
النهر وان وهي اربعة فراسخ من بغداد يفطر اذا اراد الرجوع ويقصر قل  
لا يقصر ولا يفطر لانه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ وانما  
خرج يريد ان يلحق صاحبه في بعض الطريق فتأدى به السير الى الموضع  
الذي بلغه ولو انه خرج من منزله يريد النهر وان ذاهبا وجائيا لكان عليه  
ان ينوي من الليل سفرا وجه الدلالة انه هل — — — — — مشروعية التفسير  
والافطار في حق للمسؤول عنه بعدم خروجه من منزله مريدا للسفر فيدل  
على ان الشرط في وجوب التفسير ارادة السفر بارادة طي المسافة التي مدها  
للنزل وتدل عليه ايضا الفقرة الاخيرة وهي قوله ولو انه خرج من منزله يريد  
النهر وان ويدفعه ان الرواية اجنبية عن هذه الجهة بل هي مصدق اعتبار  
قصد السفر في التفسير وذكر الخروج من للنزل انما هو توطئة لبيان  
تحقق السير بلا قصد كما هو صريح قوله انما خرج يريد ان يلحق صاحبه  
في بعض الطريق ومن ذلك يظهر عدم دلالة الفقرة الاخرى عليه لسونها  
لبيان وجوب التفسير مع القصد ومنها للوثقة عن الصادق عن الرجل يخرج  
في حاجة فيـ يرخصه فاسخ او ستة فيأتي قرية فينزل فيها ثم يخرج فيـ ير  
خسة فراسخ اخرى ولا يجوز ذلك ثم ينزل في ذلك للموضع قال لا يكون  
مسافرا حتى يـ ير من منزله او قرية ثمانية فراسخ فليسم الصلاة  
والظاهر ان هذه الرواية ايضا تنظر الى لزوم اعتبار القصد  
المسافة من المـ كان فيمنع من منزله او قرية والاراد

انه لا يكون مسافرا حتى يقصد السير كما يكشف عنه السؤال في صدر  
الرواية حيث سئل عن خرج في حاجة له فبسر خمسة فراسخ نعم  
لا يبعد الا تشاء منها كون المبدء مبدء السير بقصد السفر كما يؤمى اليه  
التريد في قوله من منزله او قريته اي من اى مكان سار بقصد السفر سواء كان  
من منزله او قريته او بلدة ومنها مبدء له ابن كبير عن الصادق في الرجل  
يخرج من منزله يريد منزلا اخر اوضعية له اخرى قال ان كان بينه وبين منزله  
اوضعية التي يؤم بربذان قصر ومدة دلالتها على المطلوب واضح ومنها المرسلة  
الصادق اذا خرجت من منزلك فتصر نضب الاستدلال به الى والد  
الصادق والظاهر ان هذا ايضا لا نظره الى تعيين المبدء بل  
المراد به الاصح من البلد والمنزل اي اذا خرجت عما انت فيه  
فتصر واما القول بتعيين اخر البلد فلا دلالة في الاخبار عليه صريحا  
واما قوله في اخر صحيفة زارة ومحمد بن مسلم وقد سافر رسول الله الى ذي  
خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون اليها بر يدان فلا نظره الى هذه الجهة  
بل المراد توسط المسافة للعتبة بينهما نعم استظهر ذلك بعض المتأخرين  
من النصوص الواردة في لزوم التصر على اهل مكة اذا ذهبوا الى عرفات  
فانها تدل على كون الاحتساب من نفس البلد لاحد الترخص والانتقص  
للمسافة عن البريد وانت خير بان هذه النصوص لا تصلح ادلة على تعيين  
خصوص اخر البلد مبدءا وان دلت على نفي كونه حدا لتخص فتكون ادلة  
على الشهيد واما بالاضافة الى غيره فهي ما كتبه عن تعيين اخر البلد او المنزل  
فلا تنافي ان يكون المبدء هو المنزل كما لا يخفى واما القول بان المبدء هو  
حد الترخص فاستدل عليه باقطاع حكم السفر فيما دونه ويدفعه انه خلط  
بين مرحلة تحديد المسافة بدوا ومبدء توجه الخطاب بالتهيير الى لا افر

ولا دخل لاحدهما في الآخر فنال شريعنا آخر توجيه الخطاب به اليه الى  
الخروج من حد الترخص يقتضوا ادلة اشتراط الخروج عنه في وجوبه من  
جهة ان المحكمة الشرعية في تشريعها هي الارفق على المكلف لما يلائقه في  
سفره من النصب وهو انما يحصل غالبا بعد الخروج من الحد فوجب التقصير  
عليه في هذا الحال ولا دخل في هذه الجهة كون مبدء المسافة بهذا الحد او  
غيره من سائر المبادئ واما القول بالتفصيل فنسبه صاحب الحدائق الى  
الاصحاب وذكر انه لم تقف له على داييل وذكر الشيخ في الجواهر ان المبدء  
اول انات صدق المسافر عرفا وانه يصدق بمجرد الخروج من البلد في العرف  
انه مسافر ما لم يكن خارق المعتاد في السعة وان كان بينه وبين اتيته ومزارعه  
واما البلاد العظيمة فقد نقل تصر يع غير واحد من الاصحاب بان مبدء  
التقدير فيها الخروج عن المحلة لتعق المسافر بالخروج عنها وبظاهر من ذلك  
انهم جعلوا المناط في تعيين المبدء صدق اسم المسافر وهو يتفاوت متفاوت  
البلاد بحسب السعة وعدها وان هذا هو مستندهم في التفصيل ونال تشكك  
في تحقق هذا المبدء في البلاد النسيمة المتصلة دورها ومحالها المسافة بالحسب  
وكيف كان فقد عرفت انه لا دليل يبين احد الامور المذكورة فلا بد من  
النظر في ما يقتضيه اطلاقات نصوص الباب وهي لا تسامد الا على كون  
المبدء هو للنزل باحاطة صلوه للاعتبار به وشمول الاطلاقات له فلا اعتبار  
باعداد مستلزم لافاء الاطلاقات بالاضافة اليه وعدم الاخذ بها في مورد  
بخلاف ما اذا عمل بها فيه اذ لا يبقى المجال حينئذ للمعبرة بغيره في تقدير  
المسافة به بعد تأخره عنه بحسب التقدير هذا ما يقتضيه الادلة واما مع الشك  
في حصول المسافة الواقعية للشك في ما هو مبدءها الموجب للاختلاف زيادة  
وتقصية فليجئ صاحب العلم في جانب الوضوح او الكيمياء عن الارض



فيستصعب اما الحالة التي كان عليها للوجوب للتكليف بالتمام بناء على اعتبار  
 الحضر والافرى . موضوع الحكم واختلافه بتبدلها واما وجوب التمام  
 للعلوم سابقا لو كانا من الحالات الغير المعددة للموضوع الثالثة لا خلاف في  
 وجوب التقصير مع العلم ببلوغ المسافة سواء حصل بالاعتبار او الشباع  
 على المشهور بل كاد ان يكون اجماعا سوى ما عن الذخيرة من التوقف في  
 ذلك واما البينة فظاهر الاصحاب اعتبارها في المقام كغيره لعموم قوله الاشياء  
 كلها على هذا حتى تستبين او تقوم البينة وعموم قوله اذا شهد  
 عندك للمحدون فصدقهم واما الظن فالظاهر عدم العبارة به في اثبات التكليف  
 بالقصر وان احتمل الاكتفاء به لتعذر العلم وعسر قيام البينة بل عن الشهيد  
 الثاني في الروض الاكتفاء بمطلق الظن القوي معللا بأنه مناط العمل في  
 كثير من العبادات كما ان الظاهر عدم العبارة بالعدل الواحد ايضا للعسر في  
 قوله الاشياء كلها على هذا حتى تستبين او تقوم به البينة وعن الذكرى والروض  
 الاكتفاء به واصله لا اطلاق ادلته كما قيل وهو غير معمول به في الموضوعات  
 ولو تعارضت البينتان فنطقت احدهما ببلوغ المسافة والاخرى بعدمه نعم  
 الذكرى والمعتبر تقديم بينة الاثبات والعمل بالتقصير واصله كما عن الاول لعدم  
 قبول شهادة النفي واستقر به في المدارك فيما اذا كانت البينتان مطلقتين كما  
 اذا نهضت احدهما على بلوغ المسافة والاخرى على عدم بلوغها مطلقا واما  
 لو فرض استنادهما الى الاعتبار مثلا بان قالت احدهما اني اعتبرتها فوجدتها  
 ثمانية والاخرى اعتبرتها فوجدتها سبعة فالتجه اخذ ببينة النفي لاعتضادها  
 باستصعاب التمام وتبعه على ذلك الشبغ في الجواهر واستشكل بذلك على  
 الشهيد في الذكرى حيث استدل على ذلك بان شهادة النفي غير مسبوقة  
 ولكن تردد في الرجوع الى الاحتياط او اصابة التمام مع فقد للرجح واستقوى  
 الاخير ويظهر من ذلك الحالة مع ما لا يلائم اقطابين وعدم جعله الا متبعا

باستصحاب التمام مرجحاً وإن كان هو المرجح عند عدم العمل بها ظراً إلى أن  
 الجاهل الذي تعارضت عنده البيئتان كالشك الذي يجب عليه التمام فلا  
 خلاف والظاهر أن الاعتضاد بالأصل يمكن مرجحاً لتقديم اليقينة السابقة عند  
 تعرضها للآثبات للسند إلى الاعتذار وإن لم تظهر الثمرة بحسب العمل وإما  
 القول بالتخير بالعمل بإيهاماً كما قلنا من بعض فلا وجه له لارتفاع  
 التفسير بوجود المرجح في بيئة الذنبي وإما لو جهل البلوغ وجب عليه التمام لأن  
 التقصير إنما يجب إذا علم بأن المقصد بالغ مد للسافة وإن زاد عنها ومع الجهل  
 فالأصل عدم تحقق موجب التصرف ولو صلى قصر أعاد ولو مع انكشاف  
 بلوغها ولو صلى تماماً لم يعد بعد الانكشاف لقاعدة الأجزاء وإن استشكل  
 في ذلك فيما إذا كان الانكشاف في الوقت وفي وجوب الفحص عليه حينئذ  
 وعدمه وجهان الأصل وتوقف تحصيل الواجب عليه وربما يفصل بين قصر  
 الفحص وعدمه فيحكم بالوجوب في الثاني وعدمه في الأول لادلة نفي الأمر  
 ويظهر ذلك من الشيخ في الجواهر ويمكن استفادة عدم وجوبه من حكم  
 الشارع بعدم وجوب الأعادة مع الجهل بالحكم ولو تقصيراً ولو مع الانكشاف  
 في الوقت لكشفه عن عدم الاهتمام بهذا الحكم مع الجهل والألوجب  
 الأعادة معه إذا كان من تقصير فيقتضي ذلك عدم الفحص إذا كان الجهل  
 بالموضوع إذ وجوب الفحص مع الجهل به لا يلازم عدم إيجاب الأعادة مع  
 التقصير للنفي إلى الجهل بالحكم ثم إننا فرغنا من بياننا للفرق بينهما وذلك  
 لو قطع المسافر بعدم بلوغ ما بين منزله ومقصد السافة وقصده جازماً بعدم  
 البلوغ عازماً على عدم التوجه إليه على تقدير بلوغها واقفاً فأنكشف في الإناء  
 بلوغها والظاهر أنه لا اشكال في وجوب التصرف عليه ولو قطع بكونه سافة  
 ومنهم من قطعها لداع عقلائي بحيث لو فرض عدم كونه سافة عنه لقصد



ما وراء ما قصده فعلا لخطائه في الاعتقاد ببلوغه اليه الآن داعيه أعا يدعو الى قطع المسافة لا خصوص هذا المقصد الذي قطعه خطأ الاعتقاد ببلوغها فانكشف انه ليس بمسافة فهل يحكم هنا بترتب احكام المسافر عليه بل يحاط صدق قصد للمسافة وان لم تكن مسافة واقعية فاذا قصد ما وراء ذلك تحصيل المسافة الواقعية لم يعتبر كونه مسافة في حد نفسه بل يكفي كونه كذلك ولو باحتساب ما قطعه منضمنا الى ما قصده نظرا الى صدق انه خرج من منزله قاصدا للمسافة وان اخطأ في تطبيقها على الامتداد المقصود اولا اولا يحكم عليه بذلك نظرا الى انه قصد الامتداد للتوسط بينه وبين مقصده الخاص وهو ليس بمسافة حسب للفروض غاية الامر انه انما تحرك نحو قطعه لاعتقاده القاسد ببلوغ ذلك الامتداد مسافة شرعية وخطائه في الاعتقاد لا يجعله قاصدا لها فان كان المناط قصد عنوان للمسافة لا مجرد للمسافة الواقعية مع الجهل بكونها مصداقا للمسافة الشرعية بحيث لو علم بان الامتداد المقصود مصداق لها لما قصده بل قصد ما دونه كما هو المفروض في الصورة الاولى لزم ان لا يحكم بوجوب القصر في الصورة المذكورة لو انكشف الواقع في الاثناء ولم يتبدل قصده الى ما هو دونها وذلك للزوم استمرار المقصد لها في وجوبه مع ان وجوب القصر حينئذ كالسلم نعم لوصلي تمام ما ثم انكشف الخلاف في الوقت فهو مسألة اخرى لا دخل لها بما نحن فيه بحكم فيها بعدم وجوب الاعداد مع الجهل على المشهور لروايات دلت على الاجتزاء بالتمام في موضع القصر وان كان المناط المقصد الى ما هو مصداق للمسافة واقعا وان جهل بالعنوان بل ولو مع القطع بعدم كونه مصداقا لها كما في الصورة الاولى لزم الحكم بوجوب التمام في صورة العكس لو لم يقصد من مكانه مسافة مستقلة بل بقي على المقصد الاول



لان الخطأ في التطبيق لا يجعله قاصدا حقيقيا مع فرض عدم بلوغ المقصود  
 مسافة واقعية وان كان قاصدا اليها على تقدير عدم بلوغ الامتداد الذي  
 يريد قطعه للمسافة الشرعية والظاهر عدم كفاية قصد للمسافة بعنوانها بل  
 للمعتبر قصد ما هو مسافة واقعا سواء علم بكونه مصداقا لها او جهل او علم  
 بعدمه واما دعوى لزوم العلم بكون الامتداد للمقصود مسافة واقعية ولا يكفي  
 مجرد كون المقصد مسافة واقعا مع الجهل فضلا عما لو قطع بعدم كونه  
 بعض متأخرى للتأخرين في صورة الجهل نظرا الى انه في حال خروجه مع  
 الجهل لم يقصد السفر الشرعي بعنوان انه كذلك فلا يلتفت اليها لان  
 الاستفاد من روايات الباب انما هو اعتبار للمسافة الواقعية ولا يجب قصد  
 السفر الشرعي بعنوان انه كذلك فلو ظهر في الاتشاء كون الامتداد الى  
 المقصد مسافة لزم التفسير نعم لا يجب اعادة ما صلى تماما لقاعدة الاجزاء لو  
 انكشف الحال بل يجب عليه التمام في حال الجهل وعدم انكشف الواقع  
 في الرابعة كما لو كان الى مقصده طريقان مختلفان بلوغ المسافة وعدمه  
 فسلك الطريق الابعد البالغ وجب عليه التفسير اذا كان لغير داع الترخص  
 اجماعا وكذا اذا كان لداعيه على الاظهر الاشهر بل لم يحك الخلاف في ذلك  
 الا عن ابن البراج لاطلاق النصوص وعدم حرمة هذا المقصد ودعوى انه  
 كاللاهى بصيده فلا يصحى اليها لان الكلام في سلوك الابعد بداع الترخص مع  
 اجتماع شروط التفسير فان كان قصده هذا موجبا لانتفاء شرط من شروطه  
 كتوهم كونه سفر معصية مثلا لم يختص بالطريق الابعد بل لو سلك لأقرب اراد  
 الرجوع ليومه على ما هو المشهور من اعتبار ذلك بهذا الداعي وجب عليه التمام  
 وان لم يوجب ذلك بل كانت الشروط مجتمة فلا وجب لجوب التمام عليه نعم  
 يمكن تقريب الاستدلال على وجوب التمام بوجه اخر وهو ان ظاهر الاخبار

وجوب التفسير على من قصد المسافة للتعارفة بان كان المقصد بالغاً حدها في  
 خمسة لا يجعله بالغاً إليها كما لو فرض أنها فرسخان وسلك على نحو التوريب  
 فبلغت للمسافة في الخط المورب ثمانية فراسخ فإن الأخبار منصرفة عن مثل  
 هذه الصورة ولكن مدفوع بمنع الانصراف بل ظاهرها الاكتفاء بمجرد  
 قصد المسافة بأي نحو اتفق ومن المعلوم صدق قصدتها عند السلك من الطريق  
 الأبعد حقيقة فلا وجه الاستشكال في وجوب التصريح كما لا وجه له في صدق  
 للسافر عليه لوضوح صدقه مع ما مر عليك من عدم لزوم المحافظة على هذا  
 الصدق في موارد التفسير لعدم اعتبار هذا العنوان موضوعاً في الأدلة وإن  
 سلك الطريق الأقرب فإن بلغ أربعة فراسخ وأراد الرجوع ليومه بناء على  
 ما هو المشهور من اعتباره قصر وإن لم يبلغ ثم وإن كان مع الرجوع من الأبعد  
 ثمانية لعدم كفاية مطلق التلقيق على ما هو ظاهر أخباره فإنها اعتبرت كون  
 الذهاب بريداً كما في صحيحة ابن وهب المتقدمة وغيرها من الصحاح فإنها  
 تدل بظاهرها على اعتبار عدم كون الذهاب أقل من الأربعة فلو كان الذهاب  
 مثلاً ثلاثة فراسخ والأب خمسة ثم وإن قصد الرجوع ليومه نعم يقصر لو  
 انعكس القرض وأخبار التلقيق لا تأتي من ذلك لأن أخبار الثمانية إنما دلت  
 على لزوم عدم نقصان المسافة عن الثمانية أهم من كونها امتدادية أو تلقيفية  
 وأخبار التلقيق ناظرة إلى اعتبار بلوغ الذهاب أربعة أذ هو أول للراتب التي  
 يوجب قطعها أن يكون للسافر مسافراً واعتبار بلوغ الرجوع أربعة إنما هو  
 لتكامل الثمانية لا لخصوصية في الأربعة ولو كان الأبعد مسافة قصر حل  
 رجوعه فيه لأنه قاصد للمسافة فيجب عليه التفسير بمتغى النصوص واحتمال  
 اختصاصها بالذهابية مما لا ينبغي الالتفات إليه بعد إطلاق النصوص بل  
 ظهورها في الاكتفاء بمجرد قصد الثمانية وهذا مما لا إشكال فيه وإنما



الاشكال في مالو قصد الرجوع به من اول الامر فهل يقتصر في الذهاب  
 ان كان اقل من اربعة كما لو فرض كونه فرسخين والرجوع ثمانية نظرا الى  
 صدق انه خرج من بيته قصد المسافة غاية الامر انها قصدت مع الزيادة  
 فيترتب عليه احكام للسافر في الطريق والبلد والرجوع وان لم يكن لبومه  
 او يتم الاعتبار كون الذهاب اربعة بمجرد قصد الرجوع من الاعد في اول  
 الخروج غير مؤثر في وجوب التقصير عليه مالم يشرع في الضرب فيه وهذا  
 هو الظاهر لان الاعتبار انما هو قصد للمسافة ابتداء وهي غير مقصودة  
 في الفرض ولذا لا يقصر من قطع للمسافة مقصود متعددة الاحال الرجوع او  
 نية الرجوع من الاعد ينحل الى قصدين قصد لقطع بدون المسافة الى  
 مقصده وقصد منه الى تمام المسافة والاول غير مؤثر في التقصير كما ان الثاني  
 غير مؤثر في وجوبه قبل الشروع في الاعد هذا تمام الكلام في ما يتعلق  
 بالمسافة واما قصدها فهو مما اطبقت المصوص والفناوى على اعتباره من غير  
 خلاف لاحد من العلماء في ذلك ويدونه يجب التمام وانتفائه بانتفاء احد  
 الامرين اما قصد مادونها منظما الى قصد اخر مثله وان قطع اضفاف المسافة  
 او بعدم قصدها رأسا وان قطع المسافات كالحائث لا يدري اين ذهب بل ليس معنى  
 اعتبار المسافة الا اعتبار قصدها ولعل هذا هو السبب في جعل بعضهم طامع القصد  
 شرطا واحدا لان افرادها بالاعتبار مع اعتبار القصد يوم اعتبار قطعها مضافا الى  
 القصد والا فلا وجه لاعتبارها منفردا مع لزوم قصدها شرعا مع ان القطع  
 غير معتبر بالاجماع المحكي في المدارك ومن هنا استدل عليه في المدارك بان  
 اعتبار هذا الشرط انما يتحقق باحد الامرين اما قصدها ابتداء واما قطعها  
 اجم والثاني غير معتبر اجماعا فيتعين الاول وعلى اى حال فقد استدل على  
 اعتباره برواية صفوان التقدمة وهي ظاهرة بالدلالة على المطلوب ولن فصلت



بين التفسير والافتقار في ما لو لم ينو السفر من الليل وموثقة عمار عن ابي عبد  
 الله قل مسئلة عن الرجل يخرج في حاجته وهو لا يريد السفر فيمضي في ذلك  
 بما أدى به للمضي حتى يمضي ثمانية فراسخ كيف يصنع في صلوته قال يقصر ولا  
 يتم الصلوة حتى يرجع الى منزله وهي لا تدل على المدعى بوجهه لان السؤال  
 عن صناعته حال ارادة الرجوع تنصيرا او اتعانا لا ما صناعته حال التماضي في المضي  
 على ما هو الظاهر في قوله كيف يصنع في صلوته بلفظ المضارع ومن هنا عده  
 في الوسائل في اخبار العود من السفر وجوب التفسير حينئذ عليه لاجتماع  
 شرائطه واقعا لا يدل على اعتبار القصد للمسافة لان ذلك يجتمع مع عدم  
 شرطية القصد في وجوب التفسير ولو حملت على السؤال عن صناعته في حالة تماضي  
 المضي به وهو غير مرید للسفر دلت على خلاف المطلوب لان مدلولها حينئذ  
 وجوب التفسير وعدم مشروعية التمام وهو يناقض اشراط القصد في وجوبه  
 اللهم الا ان يكون السؤال عن الصنع حال الرجوع لاحتمال اختصاص حكم  
 التفسير بالثمانية الذهابية بعد الفراغ عن وجوب التمام في الذهاب لا انتفاء  
 شرط التفسير وهو القصد ويكون فرض التماضي في السير مقدمة للسؤال عما  
 يصنعه حال الرجوع لاظهار ما هو مورد احتمال اختصاص حكم التفسير به وانه على  
 تقدير الاختصاص به واقعا فاقد لما هو شرط وجوبه على نحو الاختصاص والجواب  
 وقع بعد تقريره على اعتقاده انتفاء شرط التفسير رادعا له من احتمال الاختصاص  
 بايجاب التفسير حال العود بل ربما يشعر بذلك نفي مشروعية التمام الى  
 الرجوع الى المنزل بعد ايجاب التفسير بقوله لا يتم الصلوة حتى يرجع الى منزله  
 فان تأكيد الامر بنفي المشروعية بعد ايجاب التفسير يشعر بان السائل انما  
 توهم الاتمام حال الرجوع اتوهم اختصاص التفسير بحال الذهاب والافلا نكتة  
 لنفي الاتمام بعد ايجاب التفسير لكنه بعيد جدا عن ظاهر الرواية اذ ليس فيها ما

يدل أو يشتر بغير وضعية وحوب الأتنام حال الذهاب - مؤالا وجوب التكون  
 حجة المدعى نعم تدل على اعتبار القصد للوثقة الأخرى - إيراد المقدمة في مبدأ  
 للمسافة قلن الظاهر من السؤال فيه - ما هو السؤال عمن خرج من  
 بيت - غير قصد للغير بل لحاجة يطلبها فيتبادر به السير إلى أن  
 يقطع ثمانية فراسخ من غير قصد والجواب إنما يدل على عدم كفاية مجرد  
 القطع ما لم يقترن بالقصد من أول الخروج فمضى قوله فيها لا يكون - مسافراً  
 حتى يسير من منزله أو قريته أنه لا يكون - مسافراً شرعاً بحيث يترتب عليه  
 حكم وجوب النهر والافطار حتى يربد السير البالغ حد الثانية من أول  
 خروجه من منزله أو قريته والمراد من قوله فليتم الصلوة هو الاتمام في  
 الذهاب لا في الأياب لتحقيق قصد للمسافة بقصد الرجوع وهذه الرواية  
 كرواية صفوان تدل على اعتبار قصدها ابتداء مضافاً إلى اعتبار قصدها أصلاً  
 فمن قصد ما دون للمسافة ثم قصد مثله وهكذا لا يقصر وإن بلغ المجموع  
 أضعاف للمسافة لأن مجرد القطع غير كاف وأما قطع هذا المجموع وإن وقع من  
 قصد إلا أنه لم يقع من قصد واحد ابتداء بل قصود متعددة متجددة نعم يجب عليه  
 التمسير حال العود لتعلق القصد ابتداءً بما قطعه بقصد الرجوع وإذ ضم ما بقي من الذهاب  
 في ما كان أقل من المسافة بالرجوع في ما إذا كان بالغاً مداهما كما لو قصد أقل  
 من أربعة فراسخ وكان الرجوع ثمانية فقد استمكنك في مسألة اختلاف  
 الطريقين بالقرب والبعد باللوغ حد المسافة وعدمه - عدم جوابه وإن الحكم  
 بينهم فيه إلى حد العود لخروج الفرض عن الأدلة الموجبة للتمسير على من  
 قصد الثانية وأدلة التلقيق لعدم قصد المسافة حينئذ ابتداء وليس الامتداد  
 الباقي من الذهاب مسافة في نفسه وليس بالغاً نصف المسافة حتى يندرج تحت  
 أدلة التتابع لأنهم كما مر اعتبروا لوغ الذهاب - بدأ وإن لم يلزم باعتباره



في المجيء بالجهد على ما فيها نظرا الى ان ضرب البريد ايضا للمجيء مبني  
 على الفأل من ان الذهاب اربعا يصادف مطاقتيه مع العود والا فالنظر  
 بها الى لزوم تكميل الثمانية التي هي المسافة المعتبرة فها من بعض من الاكتفاء<sup>٢</sup>  
 فهم الباقي من الذهاب الى العود اذا كان وحده مسافة ضعيف جدا لادليل  
 عليه واضعف منه الاكتفاء بطلاق الفهم وان لم يبلغ العود مسافة في ما اذا  
 كان المجموع مسافة وههنا مسائل مهمة يجب التعرض لها الاولى ان الاعتبار  
 في قصد المسافة هل هو قصد المسافة الشخصية او يكفي النوعية وعلى تقدير  
 الاكتفاء بها فهل يكفي بالاعم من الامتدادية والتلفيقية او يقتصر على  
 خصوص الامتدادية فنقول ان صور القصد تختلف فر بما يتعلق بالقصد  
 بقطع ثمانية فراسخ في اي مكان اتفق بلا اختيار شخص من الامتداد حيث  
 ان الغرض يتعلق بسير المسافة بلا دخل خصوصية الامتدادات المختلفة في  
 قصده فيتبدل قصده بعد قطع مقدار من الطريق الى قصد طريق آخر وتارة  
 يتعلق بسلوك طريق خاص بالغ للمسافة على نحو يعين الطريق والمقصود في  
 مرحلة القصد ثم يتبدل الى طريق اخر الى مقصد غيره واخرى يتعلق الغرض  
 بامتداد خاص ينتهي الى مكان خاص بحيث لو فرض هذا القاصد عدم  
 تيسر قطع ذلك الامتداد له لجزم بعدم السفر لخصوصية فيه دخيلة في غرضه اما  
 الصورتان الاولى ان فلا اشكال في لزوم القصر اذا تبدل الرأي بعد قطع  
 مقدار من المسافة الى طريق اخر يبلغ مع ما قطعه حد المسافة لانه يصدق  
 عليه حقيقة انه خرج من منزله مريداً ثمانية فراسخ والعدول من فرد من  
 الامتداد الى فرد اخر لا يضر بهذا الصدق فما عن الشهيد الثاني في الراوض  
 من احتمال كون العبرة بالمسافة الشخصية مما لا وجه له بل اعتبارها كاد ان  
 لا يعقل لان السير في المسافة الشخصية وهي الخط الامتدادي الشخص



بكافة للشخصيات لا يتفق لأحد غالباً ومع الاكتفاء بـ مطلق لا حيز في الامتداد  
فلا فرق بين الافراد في ما لو بدل فرداً بغيره كما لو قصد اولاً الذهاب الى  
بلد ثم تبدل القصد في أثناء الطريق الى الذهاب الى بلد آخر او بدل بعض الطرق الى  
مقصد واحد بطريق آخر واما الوجه بسلوك طريق خاص او بلد خاص على نحو مجزم  
بعدم الخروج من بلد لو اتفق عدم تيسر سلوكه له ثم مداه في أثناء الطريق  
تبدل طريقه او مقصده فلا يخلو حينئذ من اشكال لان ما قصد لم يقع وما  
وقع لم يقصد فلا يصدق عليه انه خرج من بيته مريداً ثمانية فراسخ لان مجرد  
قصد الثمانية ليس علة تامة لوجوب التفسير بل العلة لحدوث الوجوب الخروج  
عن حد الترخيص لمن لا يكون كثير السفر فاصداً ثمانية فراسخ امتداداً او  
تلفيقاً مطلقاً او في ما اذا اراد الرجوع ليومه مع استمرار القصد وفي هذه  
الصورة لم تقصد المسافة مستمراً اما بالاضافة الى اصل المسافة فلاها لم تكن  
مقصودة من اول الامر حتى يقع الاختلاف في امرها كفي الصورة الاولى  
بل الثانية لان المسافة فيها مقصودة ايضاً بنفسها وانما طلق السكلي على فرد  
خاص لاجل التعارف كما في الطرق المتعددة للتعارف بعضها او لتعلق الغرض  
كما في تبدل البلد اذا تبدل الغرض واما بالاضافة الى المسافة المخصوصة التي  
تعلق الغرض بنقطتها لا غير فلاها وان قصدت الا ان قصدها انقطعت وتبدل  
بقصد آخر والغرض ان للمسافة الجديدة لم تكن مقصودة من اول الامر بل  
قصد عدمها فهي من حين القصد غير مألوفة حد المسافة الشرعية ونضمها الى  
المسافة المفترضة مألوفة الاول وان بلغت حدها الا انها ليست مقصودة بقصد  
واحد بل قصدتين نظير ما لو قصد مادون للمسافة ثم تجدد قصد آخر الى مادونها  
يبلغ مجموعها المسافة واطلاق الادلة لا يشمل مثل هذه الصورة واما صورة  
الانتقال من الامتدادية الى التلقينية فعالها في اختلاف انحاءها والاشكال

في ضفر وضها حال الانتقال من فرد الى اخر في الامتدادية فلا ينبغي  
التردد في وهو - التقصير اذا كانت الثمانية مقصودة على اى نحو اتفقت اولم  
يجزم بعدم التلقيق وعدم الرجوع مع تحقق قطع الاربعة او ازيد وان كان قد  
قصد الامتدادية من اول قصد الخروج والمنع عن ايجاب التلقيق حينئذ لبقاء  
حكم السفر كما عن المحقق السكاظمي لو اراد به مثل هذه الصورة حال عن  
الدليل بل الدليل على خلافه لصديق قصد المسافة ولو تلفيقا مضافا الى النصوص  
الدالة على التفسير مع الرجوع عن الاربعة لو عدل عن المسافة النهائية ولا  
وجه لدعوى توقف التقصير مع التلقيق على قصد الرجوع من اول الامر  
اما في صورة تعلق القصد اولا بالاعم من الامتداد والتلقيق فواضح بعد  
الاعتراف بكفاية قصد المسافة النوعية لان حال العدول من الامتداد الى  
التلقيق حينئذ كحال العدول من فرد من الامتداد الى غيره ولا يضر عدم  
قصد الرجوع بعد تعلق القصد بالاعم ككفاية هذا المقدار من القصد في  
ضمن قصد الاعم وانما مع تعلق القصد بخصوص الامتداد ثم الرجوع عنه  
بقصد التلقيق لان قصد الرجوع ولو بعد بلوغ القصد الذي هو مسافة حاصل  
مع امكان دعوى عدم اعتبار قصد الرجوع في هذا الفرض والفرض السابق  
بل هو في ما اذا لم يقصد كلى المسافة او خصوص المسافة الامتدادية اولا  
اذ لا يمتشى قصد الرجوع من اول الامر عن اربعة فراسخ مع قصد كلى المسافة او  
خصوص الامتدادية فالادلة المعتبرة لقصد الرجوع منزلة على ما عدى محل الفرض  
وهو ما اذا كان للقصد هو خصوص الاربعة ووجه اعتباره حينئذ واضح  
حيث انه لو لم يقصد الرجوع من اول الامر لم يكن القصد متعلقا بالمسافة فلا بد  
من قصد الرجوع من اول الامر حتى يتحقق قصد ما الذى هو شرط في  
وجوب التقصير نعم لو كان المراد من المنع عن الترخص المنع عنه في ما لو



قصد عدم الرجوع بنحو الجزم عاقداً النية على ان لا يرجع الى البلد الذي  
 خرج عنه وبدا له بعد بلوغ اربعة فراسخ العود اليه لكان موجهاً اذا لوجه  
 حينئذ لبقاء حكم القصر حال الرجوع اذا لم يكن في نفسه مسافة لما ذكرناه  
 سابقاً من عدم وجود شرط التقصير في هذه الصورة لان ما وقع لم يقصد  
 وما قصد لم يقع لان قصد للمسافة للتميز لا يؤثر في خفاء الحكم السابق مع  
 انقطاعه وتبدله بقصد اخر يقطع به ما لم يقصد بل قصد عدمه في ما دعي.  
 الامر وربما يستدل على بقاء حكم الترخيص مع العدول الى التلقيق ولو  
 مع الرجوع في غير اليوم كما هو الذي ماخبر منها صحبة ابي ولاد قل قلت  
 لابي عبد الله اني خرجت من الكوفة في سفينة الى قصر بن ابي هبيرة وهو  
 من الكوفة على نحو عشرين فرسخاً في اللاء فسرت يومى ذلك اقصر للصلاة  
 ثم بدالى في الليل الرجوع الى الكوفة فلم ادر اصيل في رجوعي فتصير ام  
 تمام فكيف كان ينبغي ان اصنع فقال ان كنت مرت في يومك الذي  
 خرجت فيه بريدا فكان عليك حين رجعت ان تعلي بالنقصان لانك  
 كنت مسافراً الى ان تصير في منزلك قال وان كنت لم تسر في يومك  
 الذي خرجت فيه بريدا فان عليك ان تقضى كل صلاة صليتها في يومك  
 ذلك بالتقصير تمام قبل ان تقوم من مكانك ذلك لانك لم تبلغ للوضع  
 الذي يجوز فيه التقصير حتى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصرت وعليك  
 اذا رجعت ان تتم الصلاة حتى تصير الى منزلك وهذه الرواية وان كانت  
 دالة على وجوب التقصير مع العدول عن المسافة الذهابية الى التلقيق اذا بلغ  
 اربعة فراسخ معللاً بكونه على السفر الى بصير الى منزله لعدم اضرار الاشغال  
 على ما يلتزم به من اعادة ما صلاه قصره اذا لم يبلغ بريدا لاسباب وجوب  
 القضاء عليه فوراً في حجة صدرها مع امكان حمل الاعادة على الاعتداب



الا انها وارده مورد الغالب من جاء القصد للرجوع ولو بعد بلوغ المقصد  
وعدم اراحة الاقطاع عنه وعدم الدخول فيه بعد الخروج على سبيل البت  
والجزم كما يشهد به مورد الرواية حيث ان الظاهر منه هو الخروج من الكوفة  
لمس الحاجة الى السحاب الى قصر ابن ابي هبيرة مع قصد الرجوع الى  
الكوفة بعد حصول الغرض ويشهد له تعليل الامام لوجوب التقصير عليه  
مع بلوغ البريد بقوله لانه كنت مسافرا الى ان تصير في منزلك فان  
الغالب هو البناء على التصير الى المنزل فلا دلالة لها على حكم ما لو قصد  
عدم الرجوع من اول الامر وما ذكرنا يظهر حال رواية اسحاق بن عمار  
سئلت ابا الحسن عن قوم خرجوا في سفر فلما انتهوا الى الموضع الذي يجب  
عليهم فيه التقصير قصروا من الصلاة فلما ساروا على فرسخين او على ثلاثة  
فراسخ او اربعة تختلف عنهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم الا به فقاموا  
ينتظرون مجيئه اليهم وهم لا يستقيم لهم السفر الا بمجيئه اليهم وقاموا على  
ذلك اياما لا يدرون هل يمضون في سفرهم او ينصرفون فهل ينبغي لهم ان  
يتروا الصلاة او يقيموا على تقصيرهم قال ان كانوا بلغوا مسيرة اربعة  
فراسخ فليقيموا على تقصيرهم اقاموا او انصرفوا وان كانوا ساروا اقل من  
اربعة فراسخ فليتموا الصلاة اقاموا او انصرفوا فاذا مضوا فليقصروا فان  
هذه ايضا لا تدل على الترخص مع البلوغ مسيرة اربعة فراسخ وقصد  
عدم الرجوع من اول الخروج بل ناظره الى ما هو للتعارف من قصد  
الرجوع الى المنزل حال الخروج ومثلها غيرها مما دل على الترخص مع  
العدول الى الرجوع بعد قصد للسافة الامتدادية فمثل هذه الصورة في الغرض  
والغرض السابق لا يخلو عن اشكال وطريق الاحتياط واضح ثم لا ينبغي  
عليك عدم صحة التمسك بمثل هذه الاخبار مما دل على الترخص مع العدول

من المساقاة الامتدادية الى التلقينية في مالو كان قاصدا لكلي المساقاة او  
 خصوص الثمانية لكن لا بشرط لا كما هو قضية الصورة الاخيرة على  
 جواز الصول من فرد من الامتدادية الى فرد اخر منها اذ يمكن ان يكون في  
 التلقين مع البلوغ يريد بعد قصد الثمانية خصوصية دخيلة في الترخيص في  
 تلك النصوص ومن هنا يجوز الدلول على هذا الوجه مع عدم ارادة الرجوع  
 ليومه كما في منتظر الرقعة على رأس اربعة فراسخ من يعتبر هذا  
 الشرط في التلقين وبرر عدم التفسير على من يريد التلقين  
 من اول الامر لغير اليوم كما يقتضي بذلك اطلاق النصوص الدالة على جواز  
 الدلول من الامتداد الى التلقين فالغرض انه لا تعرض لمثل هذه النصوص  
 لصورة مالو قصد للسافر امتدادا اخر قبل بلوغ البريد وان دلت على عدم  
 الترخيص مع تلقين مادون الاربعة للتحاية الى الاباب فلا مرجع في تلك  
 الصورة الا اطلاقات اخبار المساقاة وقد عرفت انها لا تشمل الا ما عدى  
 الصورة الاخيرة من فروضها كما انها هي للرجع في مالو عدل من التلقين الى  
 الامتداد على عكس ما اشتملت تلك النصوص عليه فيأتي فيه ما تقدم  
 من اختلاف الصور وخروج صورة مالو جزم بعدم الامتداد من اول الامر  
 من تلك الاطلاقات والله العالم للسنة الثانية لافرق في القصد نصا  
 وفتوى بين قصد للاستقل والتابع والمكروه لتمنى قصد المساقاة من هؤلاء  
 مبنية ولا مانعة للاكراه من تمنى القصد في المكروه بل يقتضيه فن الاكراه  
 كسائر الاسباب الخارجية بوجوب حدوث الداعي في نفس المكروه الى قطع  
 المساقاة بل ربما كان قصده أكيد واشد من قصد غيره اذا نشأ الداعي من  
 الاكراه للقرن بالهديد ولا يلحق للجبأ بالمكروه كن اخذ به في السفر فهراً  
 وجهراً بحيث لو كف عنه ونكح من فبه ارجع فلا يصدق عليه انه خرج من



بيته مريداً للسير ثمانية فراسخ وإنما يسار به الى ثمانية فراسخ فلو حدثت له  
 الارادة في الاثناء بحيث لو اطلق لسار اعتبر كون القصد مسافاً نعم لو  
 حدث له الداعي بعد الاجاء رضاء بقضاء الله بحيث لو اطلق لنهب وجب  
 عليه التقصير لان الملاك في الشرط مجرد تحقق القصد للنبعث عن الداعي  
 بای نوع اتفق ولا فرق بين اسبابه فلا وجه لاحاق الاسير بالمكره مطلقاً  
 بل لابد من التفصيل بين ما لو منعت الاسارة من تحقق القصد وعدمه ولا  
 فرق في القصد الناشئ من التبعية بين الاتباع الواجب لوجوب اطاعة كما  
 في الزوجة والولد والعبد والاتباع بالارادة كالخادم ونحوه مع العلم ببلوغ مقصد  
 للتبوع مسافة فان قصدها حينئذ حاصل بعد عزم الاتباع وان لم يكن  
 التابع في نفسه قاصداً للمسافة التي يقصدها متبوعه بل ربما كان السير فيها  
 مبغوضاً له لكن بعد البناء على الاتباع لوجوبه اطاعة او لغيره—ايحصل  
 القصد فيصدق انه خرج من بيته مريداً للسير ثمانية فراسخ واختلاف  
 الدواعي لا يضر بحصول القصد الذي لولا سببه لما حصل لان كل قصد  
 لابد ان ينشأ من سبب لولاه لما حصل وای سبب اقوي من البناء على  
 الاتباع وهذا مما لا اشكال فيه بعد اطلاق النصوص والفتاوى وانما الجدير  
 بالبحث هو اضرار احتمال تحقق الناقض والمانع عن حصول المقصود او التعليق  
 على امر يشك في حصوله في تنشئ القصد وعدمه وان القصد معنى لا يجتمع  
 مع احتمال المانع او الظن به كاحتمال عدم البقاء على السلامة قبل البلوغ او  
 الظن به لبعث السفر او لمرض يظن معه بالموت وكذا مع التعليق كما لو اراد  
 للساقية على تقدير مصادقة الرفقة على رأس فرسخ او التمكن من الزاد والراحلة  
 في الاثناء او غير ذلك مما يتوقف سفره على وجوده او على عدمه بل ما في  
 النفس في مثل هذه لاوارد ليس الا للبل وهو غير القصد بل القصد متأخر



عنه ومنزيب عليه او لا يتوقف القصد على عدم هذه الامور لانه يجتمع مع التعليق واحتمال للاحتمال بل والظن به مالم يعلم الناقض كصادقة المصوح وموت الدابة وما اشبه بل ولو علم به على ما قبل من ان العلم بحصول القاطع لا ينافي العزم الفعلي ولا ينقضه فلا يرتفع الا بالنقض الفعلي لا بالعلم بحصول ما يقتضي القنض في الاثناء لاسباب اذا كان العلم حاصل في الاثناء وليس من البعيد دعوى ان تطرق احتمال ما يمنع من حصول المقصود ليس مانعا من تحقق القصد اذا كان من جهة الموت والسلامة لما يشاهد من طريقة المغلاء من عدم الاعتناء باحتمال الموت او الظن به في الارتداع عن الحركة نحومة، صدم واما من غير هذه الجهة فليظهر الفرق بين الامور للعتبرة في بدو السفر وجودا وعدما من الشرائط واللوائح وغيرها من انواع التحلل المحتمل حدوثها في الاثناء لعدم القصد الفعلي والعزم المستقر الثابت بالاضافة الى اللوائح الابتدائية كالحر والبرد الشديدين او المقدمات الاولى كوجود وسائط الحركة من دابة او سفينة فان قصد المسافة على تقدير وجود تلك المقدمات او عدم تلك اللوائح ليس قصدا لما فعلا لان المفروض توقفه على امر غير موجود في حل القصد بخلاف ما لو احتمل مصادقة قطاع الطريق او غيرها من اللوائح كما لو احتمل العبد والزوجة الدتق والطلاق مع قصد الرجوع على تقدير تحققهما فان القصد حاصل ولا يوجب الاحتمال بمجرد عدم انعقاد احد في النفس كما هو الصايح نسبتا الى المشهور بين الاصحاب فماعن النهاية من ان العبد والزوجة ان احتملا الاعناق والطلاق وعرضا على الرجوع على تقدير تحققهما انما لمنافاة تجوزهما وقصد الرجوع مع حصول القصد فعلا ثما لا وجه له بل الاقرب ما في للنهي من اختيار عدم للناقض بينهما وان كان احتمال عروض التخلص بالطلاق والامتناع اقوى من احتمال عدمه ومن هنا لا يشك احد في عدم

مناقاة احتمال عروض للبطل او الظن به في الاثناء مع قصد التلبس بالعبادات  
 والاستدامة عليها فن صلى اوصام ناويا الاقطع عند عروض للبطل القهرى  
 المحتمل او للظنون عروضه في الاثناء صح صومه وصلوته والبناء على الاقطع  
 من اول الامر عند طرول البطل والمانع لا ينافي قصد التلبس بهما والاستدامة  
 عليهما واما التمسك بالاستصحاب في موارد الاحتمال والتردد في حصول المانع  
 كواقع من بعض فلا معنى له لان الاحتمال للوجود ان اضر باقتداح القصد فلا  
 يوجب الاستصحاب اقتداحه فن لا يمتشى منه القصد مع احتمال فقد  
 الشرط او حدوث المانع لا يجدى الاستصحاب في صيرورته قاصدا فعلا  
 بحيث يتحرك على طبق قصده نعم ربما يتحرك على طبق القصد التعليق  
 على جهة الرجاء للتمكن من السفر بتحصيل الشرائط ودرء اللوانع لا لثبوت  
 قصد فعلى وهكذا الحال في احتمال الطلاق والعناق واستصحاب السلطنة  
 والاستيلاء وان لم يضر بذلك فلا حاجة الى الاستصحاب نعم لو كانت  
 المانع مظنونا بالظن القوي لم يبعد دعوى عدم تطابق القصد الفعلي واماد دعوى  
 عدم مناقات العلم بالعروض مع القصد فكيف بالظن فلا يصحني اليها بعد  
 شهادة الوجدان بعدم تمشي قصد المساقاة عن قطع بعروض المانع في الاثناء  
 عن بلوغها ثم انه لا يجب على التابع السؤال عن بلوغ مقصد المتبوع مسافة كما  
 لا يجب على المتبوع بيانه ابتداء ولا بعد السؤال عنه اذ ليس مثل ذلك  
 سؤالا عن التكليف حتى يجب اظهاره ارشادا للجاهل بل عن موضوع  
 خارجي لا دليل على وجوب الجواب عنه في نفسه ولا من جهة فوات  
 التكليف منه لان تكليفه على تقدير عدم احراز قصد المتبوع هو التمام  
 باستصحابه (المسئلة الثالثة) في ان اعتبار القصد في وجوب التفصيل هل  
 هو على نحو الشرط الاثارة والاثارن او خصوصى الآثارن وتبديرا اوضح ان الشرط

في حدوث وجوب التفسير هو القصد بوجوده الاستمراري بحيث لو اقطع في الاثناء التردد او لاقلابه الى قصد للرجوع في ماعون الاربعة انكشف عدم حصول الشرط واقعا من اول الامر فلو احتمل حدوث ما ينقطع به من احد الامرين استصعب القصد لو لم يكن الاحتمال بنفسه مانعا من تحقق القصد وذلك احرازاً لتحقيق الشرط على الكيفية للضرورة ويترتب حينئذ مع انقطاعه في الاثناء عدم الاكتفاء بالصلاة فصرا اذا وتم للامع من البقاء بعدها كلوصلي القاصد بعد الخروج من حـد الترخـص وقبل البلوغ الى الاربعة فصرا ثم تردد لعدم مجيء الرفض او عزم على الرجوع لانكشاف عدم كونه مسافرا شرعا من اول الامر وان تلبس بالقصد والخروج من حد الترخص او للشرط هو القصد بمحدوثهما استمراره فهو شرط لبقاء وجوب التفسير لا لحدوثه فيكون حدوثه معتبرا في الحدوث وبقائه في البقاء فلا يجب الاعادة لانه كان مسافرا حقيقا وحصول التردد او قصد الرجوع انما يوجب الاعام في الحالين دون الحلة للاضية ومن هنا ظهر انه ليس عدم وجوب الاعادة مستندا الى قاعدة الاجزاء في الامر للظاهري الناشيء من قبل استصحاب القصد مع ان حـد ان الاستصحاب ليس بمطرد على تقدير كون الاعتبار به اذ ربما يقطع المسافر بقاء قصده الى آخر للسافة في اول السير ومع ذلك يحدث التردد في نفسه في الاثناء لو البناء على الرجوع قبل البلوغ الى الاربعة بل لتحقيق ما هو تمام للوضع لوجوب التفسير واقعا ولا اطلاق في البين يتمسك به في اثبات الاكتفاء بمجرد القصد في بدو السفر الى الخروج من حد الترخص في حدوث الوجوب لانه لو كان فواود مورد حكم اخر قلنا اطلاق قوله في موثقة عمل لا يكون مسافرا حتى يسير من منزله ثمانية فراسخ انما ينظر الى لزوم اصل القصد في وجوب التفسير وان خبر



المقصد وان قطع مسافات لا يكون محكوماً بالحكام للمسافر لا الى ان من  
 قصد السير ثمانية فراسخ هو تمام للوضوع لوجوب التقصير وان اقتصر عزمه  
 قبل البلوغ الى الاربعة كاطلاق سائر ادلة اعتبار القصد واطلاق سائر ادلة  
 الشروط فان قوله في صحبة محمد بن مسلم يقتصر اذا توارى من العيون انما  
 سيق لاعتبار التوارى في التقصير لا وجوبه على مطلق من توارى فلا بد من  
 من الرجوع الى الاخبار الخاصة الواردة في هذا الباب وهي مختلفة في الدلالة  
 على وجوب الاعداد وعدمه منها ما تقدم في صحبة ابي ولاد وان كنت لم  
 تسرف في يومك الذي خرجت فيه بر يدا فان عليك ان تقضى كل صلاة صليتها  
 في يومك ذلك بالتقصير بتمام وخبر سليمان بن حفص للروى عن الكاظم  
 انه قال وان كان قد قصر ثم رجع عن نيته اعاد الصلاة ومن الشيخ في  
 الاستبصار الاستدلال بهذه الرواية على وجوب الاعداد في الوقت وقد طعن  
 فيها صاحب المدارك بجهالة الراوى ومنها صحبة زرادة انه سئل ابا جعفر عن  
 الرجل يخرج مع القوم في السفر يريد فدخل عليه الوقت وقد خرج من القرية  
 على فرسخين فصلوا وانصرف بعضهم في حاجة فلم يقض له الخروج ما يصنع  
 بالصلاة التي كان صلاها ركعتين قل تمت صلاته ولا يعيد والجمع بين مثل  
 هذه الاخبار منحصري في حمل الوجبة منها للاعادة على الاستعجاب لان النافية  
 لها لا تقبل التصرف بالحمل على معنى يجمع مع وجوبها فيظهر من مجموع الاخبار  
 بعد هذا الجمع ان استمرار القصد ليس شرطاً في صحة التقصير بمعنى سقوط  
 اعادة من اصله بحيث لو حصل التردد في الاثناء لم يكن ما هو المأمور به  
 واقعاً مائياً به لان ما اتى به لم يكن مأموراً به لفقد شرطه وما امر به لم  
 يأت به وانما هو شرط في صحته بمعنى سقوط اعادة كان استعجاباً فيكون  
 القصد شرطاً مقارناً بالقياس الى حدوث حكم التقصير وعدم وجوب اعادة

بعد حصول التردد وشرطاً متأخراً بالقياس الى مطلق محبوبة الاعادة كما  
انه كذلك بالقياس الى ما حكم التنصير لدلالة ما في صحيحة ابو ولاد  
للتقدمة وان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه برهدا فن عليك  
ان تقضي كل صلاة صليتها في يومك ذلك بالتنصير تمام الى قوله وعليك  
اذا رجعت ان تكرر الصلاة الى ان تصير الى منزلك وما في خبر اسحاق بن  
عمر للتقدم الوارد في منتظر الزكاة وان كانوا ساروا اقل من اربعة فراسخ  
فليبتدوا الصلاة اقاموا او انصرفوا مضائق الى ما عن المصابيح من دعوى  
الخلاف فيه وعن جملة من اصحاب دعوى الاجماع عليه (المسئلة الرابعة)  
في ان التردد الحاصل في الاثناء قاطع لموضوع السفر الشرعي وهو للوجوب  
للتنصير بحيث لو فرض حصول التردد بعد طي مسبة فراسخ والرجوع الى  
القصد الاول لزمه اعتبار مسافة جديدة من النقطة التي وقع فيها التردد او  
قاطع لحكم السفر بمعنى ان التردد الحاصل انما يوجب ارتقاء وجوب النصير  
حال التردد لا ارتقاء السفر الشرعي فلورجع الى القصد الاول كفى في  
وجوب التنصير بلوغ الامتداد المقطوع وللقصود قطعه مسافة والظاهر من  
اطلاق ما في بعض الاخبار للتقدمة هو الثاني سواء قطع في حال التردد شيئاً  
من المسافة او لم يقطع لكن مع كون المجموع مما قطعه حال الجزء والماضي  
مسافة لا المجموع من مطلق ما قطعه على اعتبار المقطوع حال التردد  
وذلك لاطلاق قوله في موثقة عمار لا يكون مسافراً حتى يسير من منزله او  
قرينته ثمانية فراسخ لشمول ارادة السير للثمانية الارادة للمفصلة بالتردد  
والرجوع الى الارادة الاولى اذا كان المجموع مما تعلقت به الارادة المفصلة  
بالتردد ثمانية فراسخ ولا اطلاق قوله في خبر اسحاق بن عمار للتقدم قذا  
مضوا فليقتضوا فانه لوجب التنصير بعد اللغو من المكان الذي وقع التردد



فيه لأجل الرفقة من غير فرق بين بلوغ ما يمضون فيه مسافة بنفسه او مع  
ضم للقطوع اولا اللهم الا ان يقال ان الغالب في المضي المسبوق بالتردد  
الناشيء من انتظار الرفقة هو بلوغ ما يقصد المضي فيه مسافة وهو في حيز  
للمنع خصوصا بملاحظة نشيء التردد من انتظار الرفقة فان انتظارهم على رأس  
فرسخ او فرسخين انما هو في الاسفار القصيرة التي يوجب اخراج المسافة للقطوعة  
منها نقصانها من قدر المسافة واما في الاسفار الطوال فاستصحاب الرفقة غالبا يتحقق  
قبل الخروج من البلد كسائر الامور للمحتاج اليها في السفر فلا ينبغي التأمل  
في اطلاق ما في هذه الاخبار للتردد الحاصل في الاثناء وان قطع المسافر في حال  
التردد شيئا من للمسافة كما هو المتعارف الغالب فان التردد لأجل انتظار الرفقة  
لا يثيق غالبا مع الوقوف في موضع حصوله على وجه لا يتخطى منه ولو بخطوة  
بل يمكن دهور القطع بعدم تحقق مثل ذلك في الخارج غاية الامر ان القطع  
حال التردد لا يزيد على مقدار يفي فيه حسب العادة على الرجوع او المضي  
في ما اذا كان القطع لمقدار من المسافة لا يضر ببلوغ المجموع مع اسقاط ما تخلل  
في البين مسافة شرعية وانما التأمل في سعة دائرة هذا الاطلاق بحيث يشمل  
ما لو لم يكن المجموع مع اسقاط للمقدار للتخلل للقطوع حال التردد مسافة  
بل يبلغ اليها مع احتسابه والظاهر بملاحظة السؤال الواقع في الرواية عدم  
الشمول فان السؤال انما هو عن صورة حصول التردد وعدم العلم بما ينتهي  
اليه الامر من الرجوع وللمضي لأجل عدم مجيء الرفقة بعد البلوغ الى فرسخين  
او ثلاثة او اربعة حيث ذكر في السؤال فقاموا على ذلك اياما لا يدرون  
هل يمضون في سفرهم ان ينصرفون وهذا الجواب انما وقع بعد التفصيل  
بين بلوغ مسيرة اربعة فراسخ وعدده بوجوب التخصير على تقدير الإقامة  
في محل الانتظار والانصراف الى المحل في الصورة الاولى والاعمال على كلا



للتقديرين في الصورة الثانية فيكون قوله قذا مضوا فليقتصروا تعريضا للشق  
 الذي وقع التعبير فيه وفي الشق الآخر في قول السائل لا يدرون هل يضمنون  
 في سفرهم او ينصرفون فترجع الجواب حينئذ الى انه لو وقع منهم الجزء في  
 للضي بعد ما كانوا متعبرين فيه وفي الانصراف الى مساكنهم فليقتصروا  
 فيكون المراد من المضي للضي على وجه الحزم فلا يشمل للضي الواقع على وجه  
 التردد والتعبر كي يختصب للتقدير بالتخلل باطلاق الرواية المهم الا ان  
 يقال ان للراد من للضي في الجواب ليس ما هو للراد منه في السؤال وهو  
 للضي الى المقصد الاصلي كي يكون للراد منه للضي اليه على وجه الحزم بل  
 المراد منه مطلق للضي في مقابل اقامتهم في المحل او انصرامهم عنه فيشمل  
 للضي الواقع من التردد لكن الانصاف ان هذا خلاف الظاهر من قوله قذا  
 مضوا فليقتصروا نعم يمكن دعوى الاطلاق له بالاضافة الى للقروض من  
 غير هذا الوجه وهو ان للضي على ما هو ظاهره من للضي على جهة الحزم  
 يمكن لما كان للتعريف كما مر عدم الاستقرار في محل التردد بل للضي في  
 مقدار مع التردد حتى يظهر الحال ويتبين الامر فالضي على الحزم يشمل  
 ما لو كان مسبوقا بقطع مقدار من المسافة على وجه التعبير كما هو الشايع  
 للتعريف على وجه لواحتساب للجموع مما مضى فيه على الحزم او للقطوع  
 قبل حصول التردد لم يبلغ للمسافة الا بعد احتساب المقدار للتخلل الا ان  
 يقال ان هذا فرد نادر ولاطلاق على تقديره منصرف عنه فان الغالب بلوغ  
 للجموع مسافة مع اسقاط المقدار للتوسط ﴿المسئلة الخامسة﴾ في حكم الصبي  
 والمجنون وان الصباوة في بدو السفر والمجنون فيه اوفى اثباته بناء على ثبوت  
 المقصد من للمجنون بوجوب عدم الاعتداد بما قصده حال الصباوة والمجنون  
 ولو قصد مسافة وافر بعد قطع مقدار منها وافترق عن جنونه لم يعتبر قصده

لمقدار ما قطع بل للغير قصد لمسافة جديدة من حال البلاغ او الاقامة وكذا  
لوجن في الاثناء لم يحتسب مقدار ما قطعه في حال الجنون بل لا بد من بلوغ  
ما قطعه حال البرء وما يقطعه فيه باستقاط للتدخل مسافة لكونها مساوية  
القصد كسلوية عبارتهما وان عدهما خطأ ولهذا لا يصح وكالة الصبي في  
العقد لعدم الاعتداد بقصده او انه يكتفى بقصدها وان لم يعتد به في سائر  
الاحكام الشرعية لصدق انه خرج من بيته قاصدا لثمانية ولا وجه لاختصاص  
الحكم بصبي نظر الى ترتيب احكام للمسافر على الرجل في اخبار الباب  
فانه ليس النظر الى ذلك والا لما سري الحكم الى المرأة بل لكونه  
هو المسؤول عنه في ما كان فيه التعرض له وكون الصبيان والنساء غالبا  
من تواع الرجل والا قرب هو الثاني وذلك لان كيفية اعتبار القصد تختلف  
فقد يكون معتبرا في موضوع الحكم الشرعي بمثابة لا ترتب احكام ذلك  
للموضوع الا مع حصوله على النحو للمعتبر كما في القصد المعتبرة في العقود  
فلا يعتد بقصد الصبي والمجنون لان الآثار انما يترتب شرعا على قصد البالغ  
العاقل وهذا معنى ان عمده خطأ فان عمده انما يكون خطأ بمعنى عدم كون  
قصده قصدا بالاضافة الى الآثار الشرعية المترتبة شرعا على القصد للمعتبر  
في موضوع الحكم الشرعي وقد يكون اعتباره من جهة توقف صدور الفعل  
اختيارا على تحققه عقلا لا اعتباره في موضوع الحكم شرعا واعتباره في ترتيب  
اجكام للمسافر من قبيل الثاني فان التفسير انما يجب اذا كان السفر على  
جهة الاختيار للتوقف على اقتداح القصد في نفس المسافر على ان تكون  
حركته هذه صادرة عن الاختيار والقصد في قبيل الملجاء والماسور اذا لم يتحقق  
في نفسه القصد ولا يقوم ان صدور السفر على جهة الاختيار لا يتوقف على  
القصد فان المتردد ايضا مسافرا اختيارا فان المتردد المقاطع لمساقت مع التردد

ليس مختاراً في ذلك مع عدم القصد وإن مختاراً في كل طي جزئي يصدر منه  
في الخارج فإن ذلك وقصد من قصد وإرادة وليس المراد من عدم الاختيار  
ذلك لأن معنى قوله لا يكون ما قرأ حتى يسير من منزله أو فريته ثمانية  
فراسخ لا يكون ما قرأ شرعاً إلا إذا وقع منه السير على جهة الاختيار  
للتوقف عقلاً وقوعه كذلك على القصد وتقرر وضأن الصبي والمجنون قد كان  
يسير هذا القدر من بدو السفر ويمكن دعوى القطع بما قربناه خصوصاً  
بعد ملاحظة ما هو المعلوم من حال الأئمة عليهم السلام عند السفر مع أنهم  
في حال السفر من التخصير وشرعية ما دونهم والتزامهم بها ولو كان الأمر على  
خلاف ذلك لقلل البناءة العامة لمخالفات الحكماء (الشرط الثاني) أن لا ينقطع  
سفره بأحد أمرين إما مروه ببلد له فيه ملك قد استوطنه ستة أشهر فصاعداً  
أو عزمه على إقامة عشرة أيام كاملة في بعض المسافة فلو سافر وفي طريقه ملك  
قد استوطنه ستة أشهر فصاعداً أو نوى الإقامة في بعض للمسافة عشرة أيام  
اتم في طريقه وموضع قومه ومملكته وجروا وتفصيل الكلام في كل من  
الأمرين يقع في مقامين الأول هو أنه لا خلاف في اعتبار هذين  
الشرطين في الجملة وأما أنها شرطان للحدوث والاستمرار بمعنى أن  
الإقامة في أثناء المسافة في المدة المذكورة أو مروه بالملك أو خصوص للبر  
كما أنها رافعة لحكم السفر، فانه له أيضاً فوجب أن لا يسرى في مثله فصدده  
المسافة حيث أنهم مع ما لم يجب عليه التخصير من قول الأمر أو بها شرطان  
للاستمرار فقط دون الحدوث وجهان ونرى تطابقاً عليه فلهذا الأصحاب  
وأما لو أرسل المملكات لا تكبر من حدسهم يعلم إلا أنه هو ظاهر الشهيد في الامة  
بقرينة ذكره لأضي ثلثين يوماً التي لا يتصور فيه إلا شرطية الاستمرار  
هو الأول فعتبروا أن لا يتويج إلا بقرينة أي سفره شيئاً من الإقامة



والمرور بالوطن الذي يكون تكليفه فيه التمام وان لا يقطع السفر الشرعي بعد حصوله واستقراره بقصد المسافة والغرب في الارض بمقدار الخروج من حد الترخيص بهما لتلا بختل الاستمرار على التصرف وقل في الجواهر الشرط الثالث لاصل وجوب التصرف على حسب ما سمعته وتسمعه من الشروط المذكورة في هذا المقام لا انه شرط للاستمرار على التصرف من بينها كما هو ظاهر اللمعة قرينة ذكره المضي ثلثين يوما الذي لا يتصور فيه الا شرطته للاستمرار بخلاف المصنف الذي اقتصر على الاقامة والمرور بالمنزل الذين يتصور شرطتهما في اصل التصرف على معنى ان لا ينوي في ابتداء قصد المسافة ان يقطع السفر باقامة انتهى والظاهر ان غرضه من كونه شرطاً في اصل وجوب التصرف بمعنى اشتراطه في حدوثه انما هو اشتراطه فيه في مقابل كونه شرطاً للاستمرار فقط كما ناله عن ظاهر اللمعة قرينة ذكره مالا يتصور كونه شرطاً الا للاستمرار فقط كضي الثلثين لاشتراطه في الحدوث فقط دون الاستمرار لوضوح عدم الخلاف في كونها رافعين لحكم السفر وجوبين لاقطاع السفر الشرعي بحيث لو خرج عن اقامته ولم يتركه اعتبر في التفسير مقدار المسافة الجديدة فالمراد بقوله لا انه شرط في الاستمرار في الاشتراط للاستمرار وحده ويظهر ذلك ايضا من العلامة حيث انه لم يحتسب من الشروط هدى هذين الشرطين الا ما كان شرطاً في الحدوث اعم من كونه شرطاً للاستمرار ايضا ام لا ولم يجعل المضي ثلثين يوماً متردداً من الشروط مع انه من القواطع الثلاثة فيلوح منه انها من شروط الحدوث وان كان شرطين في الاستمرار ايضا كبعض سائر الشروط الاخر كإباحة السفر بخلاف المضي ثلثين يوماً اذ لا يمكن اعتبار عدمه في الحدوث ولهذا جعله خارجاً عن الشروط ولكن ادلة اعتبارهما من الاخبار غالبة عما يدل

على هذا المعنى بل غاية مدلولها اعتبار عدمها في الاستمرار منها صحيحة  
معوية بن وهب اذا دخلت بلادا وانت تريد مقام عشرة ايام فانه الصلوة  
حين تقدم وصحيحة زرارة عن ابي جعفر اذا دخلت ارضا وايقت انت  
لك بها مقام عشرة ايام فانه الصلوة فيه وصحيحة اسماعيل بن الفضل قل  
مثلت اباعد الله من رجل مافر من ارض الى ارض وانما ينزل قراه  
وضيعته قل اذا نزلت فراك وضيعتك فانه الصلوة قل اذا كنت في غير ارضك  
فقصر وصحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله في الرجل يسافر فيمر بالمنزل  
له في الطريق ايام للصلوة ام ينصر قل بقصر انما هو المنزل لوطنه وصحيحة  
علي بن يقطين قل قلت لابي الحسن الاول الرجل يتخذ المنزل بدار به ايام يقصر  
قل كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل وليس لك ان تقيم فيه فان هذه الرواية وامثالها  
لا تدل الا على ان الاقامة عشرة ايام وكذا للزور بالوطن قاطعة للسفر وراعاة  
له لانها مائة من تحفته فلا بد ان لا ينوي شيئا منها في ابتداء قصد المسافة  
فقتضى تلك الروايات وجوب الانصر قل بلوغ محل الاقامة او الوطن على  
من نوى الاقامة في اثناء الطريق وانما تقطع السفر بها ولزمه في وجوب التفسير  
عليه بعد الفراغ عنها قصد مسافة مستقلة لفرض اقطاع السفر الاول واما  
حسنه ابي ايوب قل مثل محمد بن مسلم ابا جعفر عليه السلام وانا اسمع من  
للسافر ان حدث نفسه باقامة عشرة ايام قل فليتم الصلوة وان لم يدر ما يقسم  
يوما او اكثر فليعد ثلثين يوما ثم ليتم فلا دلالة لها على وجوب الايام بمجرد  
نية الاقامة في الاثناء في مستند الاخر نظرا الى تحديث الغرض بمم تحفته به  
بالاقامة في اول الخروج لاخر قل للراد من التحديث هو الافصاح والبناء  
للقارن الاقامة التي هو من لوازم الفعل فربما قوله وان لم يدر ما يقسم يوما  
او اكثر فان الظاهر منه عدم دراية مقدار اقامته التي تليها بها فلا مقابل



البناء والجزم في نفسه على اقامة عشرة ايام فمعنى تحديثه نفسه هو المخاطبة  
 معها بالبقاء عشرة ايام والجزم بالاقامة وهو غير نية هذا للتعني من اول السفر  
 قال انصاف انه ليس في ما ظفرنا عليه من الاخبار دلالة على اعتبار عدم الاقامة  
 والروء بالوطن في حدوث حكم التقصير بالمعنى المتقدم واما دعوى انصراف  
 اطلاقات ادلة اعتبار القصد عما لو اراد الاقام عشرة من اول الامر او للروء  
 بالوطن كذلك اذ لا يصدق عرفا انه قاصد ثمانية فراسخ فلمنعها بحال واسع  
 فان مجرد الروء بالوطن مثلا سيما اذا كان وطننا اتخذ اذيا او شرعا لا يوجب  
 عدم صدق القصد عليه اذ كيف يمكن انكار صدق ذلك حقيقة على من  
 دخل من احد بابي وطنه الذي وقع في طريقه وخرج من الباب الاخر شياب  
 سفره على الحالة التي كان عليها قبل الدخول واسمى فرق بينه وبين مالومر  
 بلاد لا وطن له فيه لاحقيقة ولا حكما كما لو فرض اقامته في نفسه اقل من  
 عشرة ومنه يظهر الحال في الاقامة عشرة ايام فان دعوى انصراف  
 الادلة عنه وجعل له سندا للحكم بالانعام يوجب الالتزام به لو اقام  
 عشرة ايام الاساعة من الزمان لعدم مدخلة هذا الزمان الماقص وجودا  
 وعدما في الصدق العرفي وعدمه بل لو فرض اقامة تمامها لكن لا على نية  
 وقصد من اولها بل على جهة التردد فضلا عما لو فرض الاقامة في ماعدى ثلاثين  
 ومنشاء توم الانصراف عن ذلك ارتكاز قاطعتها للسفر شرعا ومن هنا  
 لا يشكر صدق ذلك على من نسي في السير بازيد من مقدار الاقامة في  
 مكان مخصوص وهو غفلة عن ان الموضوع لا يعين بالحكم وان وجوب التمام على  
 من اقام اوامر بوطنه الخارج بذلك عن موضوع للسافر الشرعي لا يقتضي كون  
 للسافر من لم ينوفى مبتدء سيره اقامة عشرة ايام او للروء بوطنه نعم يمكن ان  
 يدعى اشتراط عدمهما في الحدوث من باب اولوية الدفع بهما من الرفع بداهة انهما



اذا كانا قاطعين للسفر الحق فها بدفع مأم يتحقق اولى لان الدم اخذ  
 مؤنة من الرفع لكن هذا مجرد اعتبار لا دليل على اعتباره في احراز الاحكام  
 الشرعية الا ان يوجب ذلك انه قد ظهر عرفي لادلة اعتبار عدمهما  
 شرطاً في الاستمرار بمثابة يصير ذلك مدلولاً لها بحسب النظم العرفي ولكن  
 الاضاف ان المسئلة لا تخلو عن اشكال وما للتمام الثاني فهو ان للزور ما لوطن  
 في الجملة والاقامة على اتوجه الذي يأتي تفصيله فطمان لموضوع السفر الشرعي  
 اي ما هو موحد للتفسير فلا يصح مع تمام الاقامة او الخروج عن الوطن  
 الا مع بلوغ المقصد مسافة ودونه يتم وان بلغها مع ضم ما قطع قبلهما لاقطاع  
 السفر شرعاً فلا اثر للمسافة للانطوية او قسماً لحكم على معنى ايها انما  
 يوجب ان ارتقاء الحكم للزور على موضوع السفر وهو وجوب التفسير مع بقاء  
 للموضوع على حاله كما ربما يكون الامر كذلك في مثل الامامة فيمكن بلوغ  
 المجموع مما قطع قبل طروهما وما يقطع بعد زوالهما مسافة والظاهر انه لا خلاف  
 بين الاصحاب في لزوم اعتبار قصد للمسافة في ما وراء الوطن للزور به ومحل  
 الاقامة في صحة التفسير الكاشف عن الوجه الاول وانما ينتقل الخلاف من  
 الحقن الكاظمي في خصوص التردد ثلاثين يوماً فلم يعتبر ذلك فيه بل  
 اكتفى بلوغ المجموع مسافة المستلزم لقاطعة بالهكم مع التحفظ للموضوع  
 حال التردد وسيأتي الكلام فيه ولا شك ان قضية الامر بل قبل ملاحظة  
 مفاد الادلة التمام كما في اللقائم السابق وذلك باستصحاب حكم التمام في  
 اللقائم وان جرى استصحاب موضوعه في اللقائم الاول وذلك لعدم جريان  
 استصحاب للموضوع في هذا اللقائم لان موضوع وجوب التمام وهو المقيم  
 عنرا والذ ما لوطن قد ارتقما قطما واما استصحاب موضوع التفسير فقد  
 اقطع معي حكم التمام ولا دليل على ان موضوع التفسير مشكوك

حال زوال الفاعل الشرعي من جهة الشك في طور قاطعية الفاعل الحادث في  
 الاثناء من حيث رفع الموضوع او الحكم بمكان بقاء الموضوع مع الثبوت  
 وارتفاعه مع الاول فان ارتفاع الموضوع حاصل قطعاً بمحذوث الفاعل للقطع  
 بان السفر الشرعي للوجوب للتقصير قد ارتفع بالفاعل ومعنى التردد في كيفية  
 قطعه هو التردد في لزوم اعتبار المسافة الجديدة بعد ارتفاع الفاعل وعدمه  
 تبعداً من الشارع والا فموضوع السفر الشرعي محقق الارتفاع فالجاري ليس  
 الا استصحاب وجوب التمام الثابت حال التردد والاقامة ولا بحال لاجراء  
 الاستصحاب في الموضوع الا على وجه مثبت وذلك لانه انما يجري في  
 الموضوع اذا شك في بقاءه على النحو الذي ترتب عليه الحكم به في لسان  
 الخطاب والماخوذ موضوعاً في دليل وجوب التمام انما هو المقيم عشرة ومن  
 يمر بوطئه وهذا الموضوع قد ارتفع قطعاً في ظرف الشك نعم لو كان الموضوع المقيم  
 سواء قصد المسافة الكاملة بعد الاقامة او لم يقصد بحيث لوحظ هذا  
 التعميم في الموضوع كان باقياً قطعاً كما انه لو كان يقصد المسافة  
 بعد الاقامة كان مرتفعاً قطعاً فمع الشك في بقاء حكم وجوب التمام اذا لم  
 يقصد المسافة الكاملة وترتب الحكم في لسان الدليل على المقيم ومن يمر  
 بوطئه فاستصحاب بقاء الموضوع لا يوجب وجوب التمام عليه الا بتعميم  
 دائرة الموضوع بنفس الاستصحاب ولا يتم الا على القول بالاصل للثبوت ولا  
 قول به والا فالو موضوع الذي ترتب عليه الحكم في لسان الدليل قطعي  
 الارتفاع واما استصحاب الحكم فلا يخار عليه لان هذا الشخص ممن وجب  
 عليه الاتمام في حال الاقامة والروء في شك في بقاء هذا الحكم مع ارتفاع  
 هاتين الحالتين فيستصحب لا يقال ان الموضوع لو كان للمقيم والمار بالوطن  
 فقد ارتفع قطعاً فكيف يستصحب الحكم مع ارتفاع الموضوع لان الاقامة

والمرور كالحضر والسكر من حالات الموضوع الدخيلة في حقوق  
الاحكام به لا تنضم للموضوع ومع في القطع بارتفاع الموضوع  
هو القطع بارتفاع الحقة الدخيلة في وجوب التمسك ام لئلا يجره  
لا يوجب القطع بارتفاع الحكم بل انما يوجب ذلك لو كان  
الحكم دائر مدرك تلك الحقة حدوث واستمرارا وليس كذلك لان المعلوم  
من دخلة لا قيمة مثلا في وجوب التمسك هو حدوث هذا الحكم مع تحققها  
ومن ارتفاعها يوجب ارتفاعه شكوك من اول الامر فيستصحب الحكم  
وبحكمه بمقائه مع ارتفاعه هذا ما يقتضيه الاصل واما المصوص فلا دلالة  
وبها على اعتبار المسافة الجديدة بعد الخروج منها فيعتبر المعتبر في الاحكام  
المحكبة واما الاخبار الميزة للقيم منزلة في مكة منزلة هامة فلا عموم  
وبها يشمل هذا الحكم بعد وجود الاثر الظاهر وهو وجوب التمسك فلا تعم  
به سائر الآثار لكونه هو القدر للتيقن في التغاطب فلا إطلاق لما ينهك  
به في اثبات هذا لاثار فلهذا كها فيه كما وقع عن بعض الاحلة في غير محله  
وطلى على حل فلا خلاف يعرف من احد من الاصحاب في طائفة الموضوع  
السكر واحتياج التفسير بعد الخروج منها الى قصد مسافة جديدة كما لا ينفي  
الاشك في وجوب التفسير في الطريق خاصة اذا بلغ حد المسافة كوجوب  
الانعام في لوطن اما وجوب التفسير في الطريق فلو جرد مقتضى  
وشفاء لا انما حسب القرض واما الانعام في وطنه فلا دلالة وما في غير  
محمد بن عمران من الحكم بالتفسير في طريقه الى الضيعة مع ان المسافة اليها  
خمس فراسخ حيث قل قلت لابي جعفر الثاني جعلت فداك ان لي ضيعة  
على خبة فذرت بها خبة فراسخ بها خرجت اليها فاقبم فيها ثلاثة ايام او



خمس ايام او سبعة ايام فتم المصالة في الطريق ام انصرف قال انصرف في الطريق  
واتم في الضيعة فخالف للمصوح المستقبضة الواردة في المسافة نعم ينطق على  
قول من يقول بتعتم النصر مع بلوغ للمسافة اربعة فراسخ جودا على الاخبار  
المحددة لها بذلك كما نسب الى ثقة الاسلام استظهارا من اقتصاره على ايراد  
اخبار الاربعة وحيث انا لا نقول بذلك فلا بد من طرحه او حمله على ارادة  
الفراسخ الخراسانية التي هي ضعف الفراسخ المتعارفة الواقع عليها التعديد في الاخبار  
واما حملها على التلقيق فلا يتم بعد انقطاع موضوع السفر بالمرور بالضيعة لان  
ضم الاياب الى الذهاب انما يكون مع عدم تخلل القاطع بناء على عدم اعتبار  
الرجوع لليوم في التلقيق كما هو للشهور هذا خلاصة الكلام فيما يتعلق بكلام  
الامرئين من الوجهة المشتركة واما ما يتعلق بكل منهما من الوجهة الخاصة  
فالكلام في المرور يقع في ما هو المراد من الوطن الماخوذ في عدة من اخبار  
الباب وكلام الاصحاب فنقول انه لا اشكال في دخول الوطن الحقيقي وهو  
للوضع الذي كان مولدا له ومستقلا لرأسه عن ابيه وجده ونشأ فيه ونحى وان  
لم يكن له فيه ملك ولا دار ولم يقصد التوطن فيه بل وان قصد الهجرة عنه  
الى بلد اخر يتخذ وطننا له واما اضافته الى لداخر رعاية لموطن جده الاصل  
فلا يندرج في كونه وطننا صرفا ايضا لان مثل هذه الاضافات المتلاحقة  
في مقام التشخيص لا في تعريف موطنه الحقيقي وبلده الاصلي واما لو كان  
مولدا ومنشأ له بنفسه دون ابيه وجده فليس من الوطن الحقيقي مع عدم  
قصد التوطن فيه مدة العمر ميا لو قصد الجلاء عنه والتوطن ببلاد ابائه  
واجدادهم او بلد اخر واما الوطن الذي اختار التوطن فيه مادام حيا فلا ينبغي  
الاشكال في شمول الوطن له مع استقراره فيه مدة يصح معها اطلاق الوطن  
عليه والا فيجوز الاتخاذ بحسب التعمد لا يكفي في صدقه عليه من غير فرق

بين ما كان منشأه وما استحسنه من الوطن فيه لذوبة منه واعطف هوائه اولغير  
 ذلك من الاغراض العقلية وان لم يقم فيه ستة اشهر وذلك لصدق الوطن  
 عليه لغة وعرة اذ ليس الوطن في العرف واللغة الا مقر الانسان ومسكنه  
 ومحط رحله وموضع حله والسكن الذي يعيش فيه ويكون محلا لانه  
 ومستراحا لفسه وبعد اتخاذ مرجع له في جميع محتاج اليه في نميشه والبناء  
 على المقام فيه مادام باقيا عن هزم وحزم خصوصا اذا سكن مقدار طوق به  
 عزمه تطيقا عمليا واخرج به ما هو من القوة الى الفعل وان احتمل صدقه  
 عرفا مع عدم الاقامة فيه في الجملة فله لا ينبغي الوسوسة في المصدق للعرف  
 بعد ذلك فاعلم العرف من الرأى والشواهد الاتخاذ على هذا الوجه والا فربما  
 لا يطلق العرف لوطن عليه من جهة عدم حراز تحقق ماهو للملك في الوطنية  
 نعم لا يصدق الوطن في العرف به ارادة الاستيطان مدة وان كانت متطاولة  
 لا مارة وتجارة وتحويل علم وصناعة او غيره من الاغراض وهذا غير  
 اتخاذ السكن محلا للنميش مادام الحيوة واما الشروط المذكورة في الاخير  
 في وجوب البناء فوردتها غير الوطن العرفي لعدم اعتبار الملك والاستيطان  
 فيه ستة اشهر فيه اصدقه عرفا مع عدمه وان استقراره في محله الذي  
 لا يلائمه ليتحقق به الاستيطان الشرعي مع العرفي لان هذا الوطن نوع  
 اخر غير ما هو وطن عند الشارع والتعليل بحصول الاستيطان الشرعي مما  
 لا وجه له نعم قد تقدم انه لا بد من استقراره مقدار من الزمن فيه في صدق  
 الوطن عرفا فظهر انه لا وجه للمنع من كونه وطنا شرعا بعد الاعتراف  
 بكونه وطنا في عرف بعد شمول الدروس المستفيضة الامر بالتمام في الوطن  
 لئله واطلاقت تحديد عبة السفر بالنزل وهذا مما لا ينبغي التامل فيه انما التامل  
 في تعدد هذا الوطن كما لو اتخذ بلدين وطنا على الدوام والبناء في كل منهما

ستة اشهر ليكون للتخذ مع وطنه الاصلي الحقيقي ثلثة اوطان ومع الوطن  
 الشرعى اربعة فيتم متى دخل في كل منها وبزاد خفاء لو اتخذ ازيد منها  
 كما لو اتخذ العراق مثلا وطنا له بان يقيم في كل بلد منه ستة اشهر او اقل  
 او اكثر للشك في شمول الوطن المتعدد فلا بد من ملاحظة انه يصدق  
 عرفا ان البلد من اوتلك البلاد وطن له لعزمه على البقاء فيها مدة العمر  
 اوليس شئ منها بوطن له لان كلا منها لم يعزم على البقاء فيه مادام حيا فهو  
 كما لو اراد المقام في كل بلد مدة متطاولة وان لم يخرج عن حد مجموعها لكن  
 من جملة التصريح بعدم الفرق بين الواحد والمتعدد منهم الشهيد في الذكرى  
 وبناء على اعتبار الاقامة في الجملة كما بنينا عليه او الاقامة ستة اشهر كما يراه  
 الشهيد واستقر به في المدارك يحصل الوطنية على سبيل التناوب والتدريج  
 لعدم امكان الاقامة ستة اشهر او مطلقا في جميع البلاد مرة واحدة وعلى اي  
 حال ولا ينبغي الشبهة في وجوب التمام على المسافر اذا وصل الى منزله في  
 الوطن الاتخاذى بالنزول والاستقرار فيه وانشاء السفر منه وامام مع الاجتياز  
 من المنزل او دخوله في بلده الذي فيه منزله على جهة الاجتياز او الاستقرار  
 او المرور بمحل الترخيص فنفي الريب في الجواهر عن وجوب التمام في جميع  
 هذه الصور معللا بانسلاخه عن صدق المسافر واندراجه في الحاضر بدبهة  
 الورد الى موضع رحله ومقرا اهله ومحل انسه ومستراح بدنه ومأمن نفسه وعن  
 الاسكافي والحلي الحكم بوجوب التقصير مع الاجتياز فيبقى من الصور  
 المذكورة النزول في منزله او بلده واحتمل في ما هو المحكى عن الحلبي  
 الخلاف فيه وفي المازل في البلاد في غير منزله فيبقى منها صورة النزول في  
 المنزل وعن المحقق البكاكلى المتخلة في الاحير فمنع عن التمام مع المرور بمحل  
 الترخيص وامل استنادهم في ذلك الى اخبار ذات ما لا ينفكها على وجوب التمام



مع عدم النزول فلا يزال وإن دخل لمدة يجتاز وغير مجتاز أو دخل منزله  
 مجتازا أو كان في محل الترحص منها الأخبار الواردة في أهل مكة كصبيحة  
 معوية بن عمار عن أبي عبد الله قل إن أهل مكة إذا زاروا البيت ودخلوا  
 منازلهم انعموا وإن لم يدخلوا من زلمهم فصرروا وصبيحة الحلبي إن أهل مكة  
 إذا خرجوا قصرروا وإذا زرو البيت ورجعوا إلى منازلهم انعموا وموثقة أبي  
 بكر قل سئلت أبا عبد الله عن الرجل يكون بالمصره وهو من أهل  
 الكوفة بها دار ونزل فيمر بالكوفة وإنما هو مجتاز لا يدخل المقام إلا بقدر  
 ما يتجهز يوما أو يومين قل يقيم في جانب المصر ويقصر قلت فن دخل  
 أهله قال عليه السلام وصبيحة بن رباب للرواية عن قرب الأسد أنه سمع  
 بعض الواردين يسأل أبا عبد الله عن الرجل يكون بالمصره وهو من أهل  
 الكوفة وله بالكوفة دار ومبيت فيخرج فيمر بالكوفة بعد مسجه لينتحر  
 فيها وليس من رأيه أن يقيم أكثر من يوم أو يومين قل يقيم في جانب الكوفة  
 ويقصر حتى يفرغ من جهازه وإن هو دخل منزله فليقم الصلاة ورواية أن  
 إبراهيم قل مسئلة عن الرجل يكون مسافرا ثم يدخل ويقدم فيدخل بيوت  
 الكوفة أتم الصلاة أم يكون مقصرا حتى يدخل أهله قل بل يكون مقصرا  
 حتى يدخل أهله وغيره من التمس عن أبي عبد الله قال لا يزال للمسافر  
 يقصر حتى يدخل بيته ومنه أيضا أنه قل إذا خرجت من منزلك فقص  
 إلى أن تعود إليه والجمع بين هذه الأخبار والآثار الدالة على وجوب الانعام  
 بمجرد المرور بالوطن واشتراط وجوب التقصر ببقاء الحدين وعدم تمام  
 الأذان دخولا وخروجا يحمل تلك الأخبار على من أراد الوصول إلى منزله  
 والدخول على أهله بحيث كان ذلك مقصدا له وإن سافر انشأ لنفسه مسرا  
 وهذه الأخبار على من لا يكون مقصدا ذلك بل أراد التجهز وغير ذلك

والشاهد على هذا الجمع موثقة ابن بكير وصحيحة بن رباب ومحصله ان من اراد الوصول الى منزله وكان ذلك غاية ومقصدا له يتم بالدخول في حـد الترخـص ولا يقصر الا مع الخروج منه ومن لم يرد ذلك قصر ولو مع دخول بلده والاقامة فيه يوما او يومين او مع الاجتياز عنه او عن منزله او عن محل الترخـص فيكون ما عدى ما هو مورد الاجماع والذي اطبقت النصوص باجمعا على اختلافها على وجوب التمام فيه من صورة الدخول في المنزل والقرار فيه وانشاء السفر منه داخلا تحت عموم هذه الاخبار واما حمل الدخول على الامل على الوصول الى محل رؤية الجدران وحمل الجانب في الوثقة والصحيحة على ما يقرب من محل الترخـص كما ترى فانقدح من جميع ذلك انه لا ينبغي التأمل في وجوب التمام بالمرور بالوطن حقيقيا كان او اتخذيا مع قصده والنزول فيه لعموم ما دل على وجوبه مع الدخول على اهله وبيته من غير فرق بين الاقامة فيه ستة اشهر وعدمها مع عدم قصد الهجرة في الاول والاقامة فيه في الجملة في الثاني ومن غير فرق بين وجود الملك وعدمه والذي يهم النظر فيه هو تشخيص الوطن التعبدى الذى هو بحكم الوطن الحقيقى والعرفى وانه هل يكفى في تحققة مطلق العلقه وان لم تكن علقه الملكية بل كان محلا لزوجه او ابنه او اخيه او ابيه بحيث لا يزعمونه اذا اراد المقام فيه كما عن الاسكاني في احد قوليه او مطلق الملك كما هو ظاهر المحكى عنه ايضا حيث قل من وجب عليه التخصير في سفره فنزل منزلا او قرية ملكها او بعضها اتم وان لم يتم المدة التى توجب التمام على للمسافر وان كان محتازا بها غير نازل قصر او مع الاستيطان فيه ستة اشهر مجتمعة كانت او متفرقة قصد معها دوام الاستيطان او لم يقصد حصل الاعراض عن التوطن فيه او لم يحصل وهو المحكى عن للشهور سببا بين للتأخيرين وفي ظاهر المحكى

من التذكرة ومصرع المحكي عن الروض دعوى الاجماع على ذلك حيث  
 قل في الاول لو كان في اثناء الصلاة له ملك قد استوطنه سنة اشهر اقطع  
 سفره بوصوله اليه ووجب عليه الانام فيه عند طائفة وفي الثاني الاجماع  
 على مثل هذه العبارة او خصوص للنزل مطلقا كما عن النافع او مع الاستيطان  
 مطلقا كما عن الشيخ في النهاية والفاضل ابن البراج في الكامل حيث قل  
 الشيخ ومن خرج الى ضيعة له كان له فيها موضع ينزله ويستوطنه ووجب عليه  
 التمام وان لم يكن له فيها مسكن فانه يجب عليه التمسك به وهو الدائمة ان  
 مقدار الاستيطان مطلق مع ظاهره بل مراعاة في اعتبار للنزل والملكين وقل  
 الفاضل في محكي كتاب الكامل من كانت له قرية فيها موضع يستوطنه  
 كان عليه الانام وهذه العبارة كعبارة النهاية ظاهرة في اعتبار للنزل والاطلاق  
 بالاضافة الى الاستيطان او في كل سنة كما عن ظاهر الصدوق او مصرعه في  
 التقيية او مطلق الوطن كما عن الحلبي او خصوص للنزل مع الاستيطان فيه  
 عرفا كما عن التخيرة ومنشأ الاختلاف في الاقوال الاختلاف في الاحصار  
 التي هي على طوائف شتى منها ما يدل على كفاية مطلق الملك من غير  
 اعتبار للنزل ولا اقامة العشرة ولا استيطان سنة اشهر وهي عدة اخبار  
 كصحيحة محمد بن اسماعيل بن الفضل قل مثلت اما هدائي من رجل سافر  
 من ارض الى ارض وانما ينزل قراه وضيعته قل ان نزات قراك وضيعتك  
 قائم للصلاة وان كنت في غير ارضك فقصر ورواية البراطلي قل مثلت  
 الرضا من الرجل يخرج الى ضيعته ويقيم اليوم واليومين والثلاثة بقصر او  
 يتم قل يتم الصلاة كما اني ضيعة من ضياعه وصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج  
 عن الصادق ان الرجل يكون له ضياع بعضها بقرب من بعض يخرج  
 ليطوف فيها يتم او بقصر قل يتم هكذا قال عن التقيية والتهذيب وعن



الكافي يخرج ليقيم فيها وعليه قالمحممل بال الظاهر ارادة الاقامة يوما او  
 يومين كما في الخبر السابق وعلى تقدير ارادة اقامة العشرة فالمراد بمجموع الضياع  
 لينطبق على السؤال فيرجع مفادها الى مفاد الخبرين السابقين وموثقة عمار  
 عن ابي عبد الله في الرجل يخرج في سفره فيمر بقرية له او دار فينزل فيها قال  
 يتم الصلاة ولولم يكن له الا نخلة واحدة ولا يقصر وليصم اذا حضره الصوم  
 وهو فيها وطائفة اخرى تدل على عدم مشروعية التمام في تلك من القرى  
 والضياع بمجرد الوصول الا مع الاقامة عشرة ايام كصحيحة عبد الله بن سنان  
 عن الصادق قال من اتى ضيعة له ثم لم يرد المقام عشرة ايام قصر وان اراد  
 المقام عشرة ايام اتم الصلاة ورواية بن بزيع قال قلت لابي الحسن جعلت  
 فداك ان لي ضيعة دون بغداد فاخرج من الكوفة اريد بغداد فاقيم في تلك  
 الضيعة اقصر ام اتم قال ان لم تم المقام عشرا فقصر وطائفة ثالثة تدل على  
 لزوم الاستيطان في المنزل في الجملة من غير تعرض لمقداره حسب الشهور  
 كصحيحة علي بن يقطين قال لابي الحسن الرجل يتخذ المنزل فيمر به اتم ام  
 يقصر فقال كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل وليس لك ان تتم فيه  
 وصحيحة الحلبي عن الصادق في الرجل يسافر فيمر بالمنزل له في الطريق  
 اتم الصلاة ام يقصر قال يقصر انما هو المنزل الذي توطنه وصحيحة سعد  
 بن ابى خلف قال سئل علي بن يقطين ابا الحسن الاول عن الدار يكون  
 للرجل بمصر او الضيعة فيمر بها قال ان كان مما سكنه يتم الصلاة فيه وان  
 كان مما لم يسكنه فليقصر وصحيحة علي بن يقطين قال قلت لابي الحسن  
 الاول لي ضياعا بين القرية القرميخان والثلاثة فقال كل منزل من  
 منازل لا تستوطنه فعليك فيه التقصير ومن الاخبار ما يدل على عدم  
 جواز الاقام الا مع حصول احد الامرين اما الاقامة عشرة ايام او المنزل

الذي يستوطنه سنة أشهر كصحيحة محمد بن اسماعيل بن زريع عن أبي الحسن  
الرضا قل سئلته عن رجل يتصر في ضيعته قل لا بأس ما لم ينو منها عشرة  
أيام إلا أن يكون له فيها منزل يستوطنه قلت وما الاستيطان قل أن  
يكون له فيها منزل يقيم فيه سنة أشهر أما الأخبار المكتفية بطلاق الملك  
فيهمم بينها وبين أخبار المنزل ما على ظهورها في ملكية المنزل حسبها  
بأن قصده بالتقييد ونزول الأخبار الدالة على لزوم القصر الأعم الإقامة  
عشرة أيام على غير صورة وجود المنزل للملك والمهم ملاحظة ما كان منها  
غير مقيدة بالاستيطان سنة شهر على احتلالها باعتذار الاستيطان المطلق و  
السكون المطلق كصحيح علي بن يقطين والحلي وسعد بن أبي خلف مع  
صحيحة ابن زريع للعشرة للاستيطان بالإقامة في المنزل سنة أشهر التي استفاد  
الصدوق منها الإقامة في كل سنة تلك السنة فلا بد أن يلاحظ من ذلك  
دلالة كل واحد من تلك الصحاح المطلقة ثم تلاحظ دلالة الصحيحة الأخيرة  
على مذهب المشهور ما صحيحة سعد بن أبي حنيفة فظاهر منها الاعتبار  
بخلق السكنى بحيث يقال عرفته مسكناه وان المدار على صدق هذه النسبة  
عرفا بقول مطلق من غير تقييد بمدة خاصة والظاهر أنها لا تصدق بمجرد  
السكون فيه وما أو يومين بل ولا الشهر أو الشهرين وإن صححت مع التقييد  
فإن الصدق مع التقييد حاصل في جميع مراتب السكون إذ يصح أن يقال  
مسكنه يوما أو نصف يوم ولكن لا يصح أن يقال أنه مسكنه على الإطلاق  
فيكون المتحصل من جميع الأخبار بملاحظة التقييد هذه الصحيحة مع قطع  
النظر عن غيرها من الصحاح للعتبة للاستيطان مقيدا أو مطاوعا أن اللزوم  
في القاطع لا سفر هو المرور بمنزله الذي يقال عرفته مسكنه قول مطلق وأما  
صحيحة الحلي الأخيرة قوله به شهر إنما هو المنزل الذي توطئه فباعتدال

فيها ان تكون لفظة توطنه بصيغة الماضي من باب التفعّل قلعي ان  
 للنزل الذي يتم فيه انما هو للنزل الذي اخذه وطناله ويحتمل ان  
 يكون المراد منه على هذا مطلق السكون فيه لا اخذاه وطنه كما لا يعد  
 وقوع استعماله فيه احيانا فيكون مساويا لقوله سكنه في صيغة سمع من  
 ابي خلف ويحتمل ان تكون بصيغة المضارع من باب الافعال او التفعّل  
 او التفعّل بحذف احدى التائين كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح اى  
 تنزل الملائكة على ان تكون بصيغة المخاطب فيحصل المجال لاستفادة الدوام  
 والاستمرار منه لان المضارع يفيد التجدد والحدوث فتكون الصيغة لاجل  
 تراكم هذه الاحتمالات محتملة وليس بايدنا ضابطة كلية مستقر العرف والعقلاء  
 على الركون اليها في تشخيص ما هو الواقع من الوجوه المحتملة في الكلمات  
 الجملة لفظا او معنى لتستعمل في مثل هذه الموارد فتبقى الصيغة على اجمالها  
 بحسب اللفظ كاجال الصحاح المتضمنة للاستيطان كصحيحة على بن يقطين وصحيحة  
 ابن بزيع التي وقع الشرح فيها الاستيطان من جهة المدة في قوله تعالى وتوطنوا  
 كانت من المضارع من باب الاستفعا الا انه ربما يكون مستعملا في طلب المبدء  
 كما هو الغالب يقال استخرجته اى طلبت خروجه وقد يستعمل في مجرد  
 تحقق المبدء كما في استقرار في الدار واستقرار الامر فان المراد منه تحقق القرار لا طلبه  
 ويختلف معنى الرواية باختلافه بلعاط شرح الاستيطان في صحيحة ابن بزيع  
 اذ على الاول يحتمل ان يكون المراد طلب الوطنية في هذه المدة للضرورة  
 على ان يكون القيد للهبة ومرجعه الى اناطة الحكم على الطلب في هذه  
 المدة وان لم يقع الاستيطان فيها ويحتمل ان يكون قيدا للمادة ومرجعه الى  
 اناطته على طلب الوطنية الخالصة وهي الحاصلة في هذه المدة وان كان الطلب  
 في اقل منها وعلى الثاني يكون المراد الاقامة الحقيقية في هذا الظرف من الزمان



فيحصل ان يكون للراد تحقق هذه الاقامة المحدودة بالزمان الخاص منه ولو  
 في ما مضى من الزمان كما ينزل به للشهور وعليه الاستعمال غالبا يقل فلان  
 يعطى او يضرب او يستغرق الفرض من امثال هذه الجملة هو مجرد تحقق  
 للبدء منه في الجملة من غير نظر الى تدوام ولا لحاظ زمان خاص فيصدق  
 حينئذ حتى مع وقوعه في الزمان الماضي وهكذا الحال لو كان مقيدا بزمان  
 فيتعلق الفرض بتحقيق المبدء من التماسه في القدر المخصوص  
 من الزمان من غير لحاظ مسبقة ولاحقة او مع التعبد  
 والاستمرار كما ينزل به المصدق فيكون مثل هذه الروايات في حداتها  
 ومع لحاظ شرحها في الصحيحة الاخيرة بجملة بحسب المعنى والسؤال في تلك  
 الصحيحة من المراد بالاستيطان ليس قرينة على ارادة معنى شرعي من قوله  
 يستوطنه والا لا وجه للسؤال مع فهم السائل ان المراد منه هو المعنى للتقام  
 منه عمدة بحيث اهم ان المراد منه معنى شرعي دعاه ذلك الى السؤال من  
 حده وحقيقته وذلك ان طرق الاشارة غالبا الى مصاديق المهور العرفي بحيث  
 قد يهوم لا يكون له صدق مشبه مثل مما يتحقق به الاستيطان بالسؤال  
 عن حقيقته فان لم نستطع على استظهار معنى من هذه الروايات المتضمنة لاناطة  
 الحكم على الاستيطان لزمت الرجوع الى صحيحة سعد بن ابي خلف واناطة  
 الحكم على صدق انه سكه وتقيدها بالسكون في المدة للضرورة في صحيحة  
 ابن بزيغ لكن الانصاف ان الظاهر من جملة يستوطنه في هذه الصحاح  
 هو الاستيطان البنائي لا الفعلي فعنى قوله كل منزل لا تستوطنه كل منزل  
 لم تبين على التوطن فيه بخلاف قوله سكه فانه ظاهر في السكون الفعلي فيما  
 مضى من الزمان لا السكون البنائي فعنى قوله وان لم يسكه وان لم يتحقق  
 منه السكون في الزمان الماضي لا ان لم يوالسكون فيه وان سكه مدة

متطاوله على ما هو مقتضى اطلاق عدم قصد السكون ولا اجمال في تلك  
الصحيح ابدأ ولا ينافيه التفسير بقوله يقيم في الصحبة الاخيرة بل يؤكد  
وذلك لعدم ظهوره في الماضي بل عدم جواز استعماله فيه بلا قرينة فيسودور  
الامر بين ان يكون المراد منه الاقامة الفعلية او البنائية لاسبيل الى الاول  
لعدم امكان وقوع الاقامة ستة اشهر فعلا فيتعين الثاني فقوله يقيم فيه ستة  
اشهر اي يبنى على الاقامة فيه في هذه المدة على ان يكون الظرف قيداً  
للمادة لا انه مقيم فيه في تلك المدة في الحال وحينئذ فيقع المعارضة بعدم  
اجمال صحبة الحامي لفظاً بين هذه الصحيح للتضمنة لاعتبار الاستيطان  
البنائي مع صحبة سعد بن ابي خلف لانها تدل على اعتبار السكون الفعلي  
في مشروعية التام وقضية ذلك وجوب التقصير مع عدم هذا السكون كما هو  
المفهوم للصرح به في المنطوق بقوله وان لم يسكنه فليعصر وان حصل الاستيطان  
البنائي وهذه الصحيح تدل على كون المناط في التام الاستيطان البنائي وان  
لم يقع السكون الفعلي فمفاد قوله كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل  
وليس لك ان تم فيه هو ان المنزل الذي لم يبن على الاستيطان فيه ليس  
بالمنزل الذي يتم فيه وان وقع منه السكون فيه فالتسمية بينهما عموم من وجه  
لا جتماعهما في السكون الفعلي لا قرون بالاستيطان البنائي وافتراق صحبة  
سعد بن ابي خلف في السكون الفعلي بدون الاستيطان فان مقتضى هذه  
الصحيح وجوب التقصير فيه ومقتضاها وجوب التام وافتراق هذه الصحيح  
في الاستيطان مع عدم وقوع السكون فان مفادها وجوب التمام فيه ومفاد  
الصحبة وجوب العصر للصرح بقوله وان لم يسكنه فليعصر ويمكن التوفيق  
بينها بأحد الوجوه الثلاثة احدها ان يقيد منطوق ان كان مما سكنه في صحبة  
سعد بمنطوق قوله في صحبة ابن زياد الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه

وتفيد هذا المنطوق بمنطوق تلك الصحيحة مع اخاء المفهوم على حله فانه يتم  
ما هو المراد من المنطوق ومرجعه الى حل قوله ان كان مما سكه على ارادة  
بيان ما هو حزه الدب لانما كما هو ظاهره وبه يعارض قوله ان يكون  
له منزل يستوطنه الظاهر ايضاً في الملة للتامة المحصورة فقوله ان كان مما  
سكه في مقام اعتبار السكون فيه في قبال عدم اعتباره فيه رأساً والاكتفاء  
بمجرد اللزوم بالضيعة او ائدار كما ربما كان يتوهم بعض السائلين لا في مقام  
بيان ما هو تمام الدباط في مشروعية الانعام كورود الحصر في صحيحة بن  
زيع حينئذ مورد الحصر الاضافي في قبال عدم نية الاستيطان فيه  
بالرة لا حصر ما هو تمام العلة فللرأى من الشرطية في خبر سعد والحصر  
في خبر بن زيع ان كان مما سكه واستوطنه والا ان يكون له منزل  
يستوطنه وفضية هذا الجمع اعتبار السكون الفعلي للنفي والاستيطان الثاني  
في ما يأتي وهو كاتوجه الثاني اما بوافق مذهب الصدوق في اعتبار الاقامة  
للمذكورة كل سنة والثاني ان يفيد بفهوم كل منطوق الاخر فلرأى ان كان  
مما سكه انه الاصل الا اذا لم يستوطن في بيتي للسكون المقرون بالاستيطان  
تحت حلة لوجوب البناء والا ان يسكنه له منزل يستوطنه فيتم الا اذا لم  
يسكنه وهكذا يصح في صحيحة علي بن يقطين المشتملين على الجملة للنية  
مع صحيحة سعد فبقيد قوله ان كان مما سكه بفهوم قوله كل منزل لا  
تستوطنه فليس لك بمنزل او فملك فيه بالتصريح وبقيد هذا المنطوق بفهوم قوله  
ان كان مما سكه المصريح به في قوله ان كان مما يسكنه فليقتصر والثالث ان يرجع المنطوق  
في صحيحة بن زيع الى المنطوق في صححه سعد بحمله على ارادة السكون فيه في  
تلك المدة ولا ياتي عنه التفسير بقوله فيتم لامكان دعوى ظهوره في الاقامة  
القطعية بمعنى اقتساب الفعل بالمعنى نحته وحصوله في قبال البناء عليه ولعله



من التعبيرات الشائعة فانه كثيرا ما تستعمل صيغة المضارع في مقام ضرب  
للقاعدة ويراد به انتساب للبدا الى الفاعل بلحاظ تحقته فعنى الاستيطان  
للفسر بقوله ان يكون له منزل يقيم فيه ستة اشهر هو الاستيطان للتحقق  
في الخارج لا قصده والبناء عليه فيرجع مفاد قوله للذكر الى قوله ان كان  
مما سكنه ومفاد قوله لا تستوطنه في الصحيحتين الى معنى لم يسكنه وهذا  
بلازم ما ذهب اليه المشهور من كفاية الاقامة في المنزل ستة اشهر وعدم اعتبار  
البناء على الاقامة على الدوام في كل سنة هذه المدة كما يقول به الصدوق ومن  
تبعه في ذلك كالسيدين في اللدارك والرياض وصاحب المعالم في رسالته  
والحدث الكاشاني في اللقائح والعلامة البهبهاني في شرحه وغيرهم من  
اساطين التأخرين على ما حكى عنهم ولعل ما ذكرنا في الرواية واضح عند من  
له دراية باساليب الكلام بعدما نبهناك عليه من ان التعبير بصيغة المضارع  
في مرحلة فرض موضوع المسئلة واعطاء الضابطة شائع والمراد هو  
للعنى للاسوي المعنى للمضى فمعناه ان يكون له منزل اقام فيه ستة اشهر  
فلتحصل من جميع هذه الصحاح للعبارة الاستيطان مع صحيحة سعد بن  
ابي خلف بلحاظ هذا الجمع الذي يساعد عليه الظهور العرفي هو اعتبار الاقامة  
والسكون في ماضى من الزمان مدة ستة اشهر لكن يبقى الكلام في مقامين  
الاول اعتبار للنزل وعدمه وعلى تقدير الاعتبار اعتبار الملكية فيه وعدمه والثاني  
اعتبار التوالى وعدمه في السنة اما الاول فالصحاح للتقدمة واضحة الدلالة  
على اعتبار للنزل وذلك لان قوله في صحيحة علي بن يقطين كل منزل من  
منازلك لا تستوطنه فليس لك بمنزل ليس مسوقا لنفى للنزلية حقيقة بداهة  
عدم صحة قبيها عن المنزل كذلك مضافا الى خروجه عما هو شأن الامام  
من بيان الاحكام فلا جرم يكون للراد منه قبيها بلحاظ الاحكام وقبيها

منه بهذا الاحتياط إنما يصح في مورد ثبوت الحكم لولا فقد الصفة التي أوجب  
 فقدها انقضاء الحكم ولذا لا يصح نفي الأحكام الشرعية عما لا يصح ثبوتها  
 له فهو من قبيل نفي الحكم بنفي للوضع ومعنى قوله ليس لك بمنزل أنه  
 ليس للمنزل الذي يجب عند المرور به التمام وقد وضحه أمامه فثبت ذلك بقوله  
 وليس لك أن تم فيه يستفاد من ذلك أن اعتبار بالمنزل وإنما لا يجب التمام  
 لحد أحد شروطه وهو الاستيطان فيه وهذا للمعنى ظاهر غيرها من المصاحح  
 أيضا كقوله في الصحيحة الأخرى لمعنى من يقطن كل منزل من منازلك  
 لا تستوطنه فملك فيه بالتفسير وفي الصحيحة نزيه إلا أن يكون له فيه  
 منزل بدو توطئه فلن الظاهر منه خصوصاً للاحظة أن السؤال عن الضيقة أن  
 للمعنى مجموع الأمرين المنزل والاستيطان ويؤكد ذلك تكرار المنزل عند التفسير  
 بقوله أن يكون له فيها منزل لعدم احتمال كونه توطئة للمسكن الفسر وأما  
 للوثقة من المصادق في الرجل يخرج في سفره في قرية أو داره فينزل فيها  
 قال يتم الصلاة ولو لم يكن له إلا نخلة واحدة فحالة على التنبه لموافقتها  
 لمذهب حاشية من العامة على ما حكى عنهم وعلى تقدير عدم دلالة المصاحح  
 للذكورة على اعتباره فلا أصل مطرد مع عدم شمول إطلاقك للسافة لانه  
 أما أصحاب التمام لو نوى المرور بمشك قطعاً لا سفر وأما أصحاب  
 وجوب السفر لو بدا له في الانتهاء المرور به وأما اعتبار الملكية في المنزل فقد  
 يستشكل في ذلك من جهة عدم التصريح بها في الأخبار وطريق استفادتها  
 منحصراً في اللام كافي بعض والإضافة كافي بعض آخر وحالاً لا يقيدان  
 أكثر من مطلق الاختصاص خصوصاً في الثاني والملكية غير داخلية في  
 للوضع له وإنما تفتاد حينما استغيت من القرائن الحالية أو لاقابلة والملكية  
 كغيرها من سائر جهات الاختصاص وجهاته غير داخلة في للوضع له بل



هي خصوصيات لموارد الاستعمال تستفاد من القرائن ومع عدمها لا يستفاد  
 الا بمجرد الاختصاص ووضح حالاً منه الاضافه قانها لا تقيد الا بمجرد الارتباط  
 بين المضاف والمضاف اليه لكن يدفعه ان الاطلاق ظاهر في الملكية اذ  
 لا يقال ان له دار او منزل او داره ومنزله على الاطلاق الا مع الملكية واما  
 مع مجرد الاختصاص باجارة او اعارة فلا يطلق النول اذ يصح السلب  
 عنه عرفاً ويدل عليه ايضاً قوله في صحيفه اسماعيل بن الفضل المقدمة ان  
 نزات قراك وضـيعتك قائم الصلوة وان نزات في غير ارضك فقصر فانه  
 كالصرح في اعتبارها فانه لو كان المراد منه مجرد الاختصاص لم يحتج الى قوله  
 وان كنت في غير ارضك فقصر المراد به حينئذ ما لم يكن له به اختصاص  
 وازضافة خصوصاً بعد ملاحظة ان السؤال عن نزوله بقريته وضيعته فان المعنى  
 حينئذ ان القرى والضباع ان كان له بها اختصاص سواء جهة ملكية العين  
 او المنفعة او غيرهما يجب عليه التمام وان كان في ارض لا اختصاص له بها  
 بشيء من الوجوه وجب عليه التفسير مع ان السؤال وقع عن القرى والضباع  
 التي له به اذ ذلك اعم من الملكية وغيرها فلا حاجة الى هذا  
 التفصيل بل لا وقع له به فرض اصل الاختصاص في المورد  
 للسؤال عنه نعم لو كان ذلك حكماً دائماً كان هذا التفصيل  
 في محله مع انه لو اغمض عما ذكرنا فتمتضي الجواب حينئذ ان يقال في  
 ارض غيرك لا في غير ارضك بخلاف ما لو كان المراد به الملكية كما هو  
 الظاهر فانه تفصيل في مورد اصل الاختصاص المراد بقوله في السؤال وانما ينزل  
 قراه وضيعته ومحمله ان القرى والضباع التي له اختصاص بها ان كانت مختصة  
 به بقول مطلق بحيث كانت ملوكة له وجب عليه التمام وان لم تكن كذلك وجب  
 عليه التفسير والظاهر منه ايضاً هو اعتبار الانزل لظهور سوقها في ارادة ما هو المراد



من الاخبار للعتبة للنزل وان الامام ليس بصدد بيان الاكتفاء. بطلاق ذلك  
قالوا هو النزول في منزله للملك في مقابل نزوله في غير ملكه فقوله ان نزلت  
في قراك وضجعتك ناظر الى ان للنزل الذي جرى عادة بالنزول فيه لا بد ان  
يكون مملوكا فاعتبار للملكية في القرية والضبعة مقدمة لاعتبارها في منزله نعم  
هي ساكنة عن اعتبار الاستيطان لان الغرض وبها اعتبار الملكية في للنزل  
في قبال قوله وان كنت في غير ارضك فلا بد من تقييدها بصحبة ان يرجع  
الدالة على اعتبار الامانة طان ستة اشهر ثم ان بعض مشايخنا قد استظهر اعتبار  
للملكية في للنزل من صحبة من يزيج للتقدمة من غير جهة اللام بل من  
نفس ذكر للنزل فيها قائلا ان للملكية لاستفاد من اللام في قوله منزلا لانها  
لا تقيد الا الاختصاص خصوصا بالنسبة الى المنازل فان مفادها الاختصاص في  
جهة النزول بل من جهة انه لو لم يكن للراصد منه المنزل المملوك لم يكن وجه لاعتبار المنزل  
في الاستيطان في الضبعة لان الاستيطان فيها لا يكون الا في المنزل فكان يمكن قوله  
الا ان يستوطنها وفي كل من تقيدها وثباته نظر اما الاول فقد مر وجهه واما الثاني  
فلان الوجه في ذكر للنزل انما هو الكشف عن اعتباره بذاته في الحكم وان  
وجوب الانعام منوط على كل من للنزل والاستيطان فيه والا لعطفه على  
قوله ما لم ينو مقام عشرة ايام فتحصل من مجموع الاخبار ان الوطن  
الشرعي الذي ينقطع السفر بالمرور به هو الذي كان له فيه منزل مملوك اقام  
فيه ستة اشهر واما الاقام الثاني فالظاهر عدم لزوم التوال في السنة بل يمكن  
مطلقها وان كانت متفرقة لاطلاق الصحيحة مضافا الى اطلاق السكنى  
للتنصر في تقيده بالسنة دون غيرها ومع التفرق فتتضي الاطلاق وحب  
الانعام وتوضيح هذا للتمام هو ان العمل للقيود بمثل هذه الظروف يستعمل في  
كلا الوجهين حسب اختلاف جهات المقصد اذ قد يتعلق الغرض بوفوع

اصل الفعل في المدة المفروبة فيتمتع الاستعمال ما هو الواقع في الخارج تواليه  
او تفرقا وقد يخلق باستمرار الفعل في تلك المدة فيكون المراد تواليها في العدد المحدود  
هي به وحيث ان انحصار الارادة الاستعمالية في التوالي متوقف على لحاظ  
زائد على لحاظ اصل الفعل فلا محالة تحتاج افادة الاستمرار الى قرينة من خارج  
تكشف عن ارادة وقوع الفعل في ظرفه المضروب له بتلك الخصوصية كان  
يقال صمت شهرين متتابعين او اقامت ثلاثة اشهر متواليه واذا لم يكن هناك  
قرينة فمقتضى اطلاق المادة وصدقها مع كل من الوجهين عدم اعتبار خصوصية  
التوالي والاكتفاء بواحد منهما ولا شك ان الاقامة كما تصدق مع الشهور  
للتواليه كذلك تصدق مع تفرقها ما قسمها او بايامها كما لو اقام عشرة عشرة  
او اقل او اكثر لا يقال لا تصدق الاقامة ستة اشهر لو اقام بمقدارها متفرقا  
اذ فرق بين الاقامة ستة اشهر وبينها في مقدارها من الايام فمعنى الاقامة ستة  
اشهر بعنوان انه توقف في هذا المقدار الخاص من الزمان هو التوقف تلك  
المدة بصورة متواليه حتى يصح ان يقال عرفا انه اقام ستة اشهر بقول مطلق  
واما مع التفرق بحيث يكون المجتمع بالغا هذا المقدار فليس ذلك توقفا في  
سنة اشهر وانما هو توقف في مقدارها لانه يقال ان المراد بالشهور ليس  
ما كان اوله مطابقا لاول الشهر الهلالي واخره مطابقا لآخره والا لزم للنعم  
من التلقيق في ما اذا كان مبتداء الاقامة وسط الشهر واخرها وسط الشهر  
السابع وهو باطل قطعاً وليس ذلك الا لاجل ان المراد هو التوقف في  
مقدارها وما ذكرنا ينقدح انه لا يعتبر القصد لهذه الاقامة من اول الامر  
موا، اعتبرنا التوالي اولا فتكفي الاقامة على وجه التردد في جميع الستة اذ ليست  
هذه كاقامة العشرة المحتاجة في تأثيرها في قطع السفر الى قصدها من اول  
الامر بل الاعتبار حصول التوقف في تلك المدة على اى وجه حصل

الحمد لله على إتيائه واتصلت على محمد خاتم أنبيائه وعلى له  
خلفائه وبعد فهذه رسالة أفردتها في المال المختلط بالحرام لعدم البولي  
بموضوده وشديد الحاجة إلى مدركة حكمه وسميتها صفو الكلام في حكم  
المال المختلط بالحرام فأقول - تعينا به از اختلاط الحلال بالحرام يكون على  
أنحاء فتارة مع مدركة مقدار المال ومالكه وأخرى مع الجهل بالأول دون  
الثاني وثالثة بالمعكس ورابعة بمعكس الأول أما المدركة لأولي فيطهر من  
بعض ما يشبهنا أن الحكم هو الشركة مطلقا من غير فرق بين المتجاسين  
والمختارين وبين ما لو كان الاختلاط بالامتزاج أو بالاشتباه ومن غير  
فرق في الامتزاج بين عدم دله بالاخبار أو بدونه نعم استثنى من الحكم  
المذكور لو استهلك الخبيط بحيث لا يند في حال الاختلاط لا فيجب  
دفع القيمة وفيه منع تحقق الشركة شرعا وعرفا فإذا كان الاختلاط  
بالاشتباه وعدم التمييز بين المائتين الكمال المشابهة كما في اشتبه درهم  
أخرقات بجرد الاشتباه وعدم التمكن من التمييز ليس - ببالشركة  
أقربية وملكية كل منهما للمالكين حيث يحدث هناك ملكيات  
ملكية المالك لأحد المائتين غير ما هو عليه وإنما لو لا حدوث اشتراك  
وملكية أخرى في جانب الآخر بل المنتجه حيث الرجوع إلى الفرقة عملا  
بعدم دليلها أو العمل بالصلح مع أنه لا معنى للاستهلاك في المتجاسين  
لأن اختلاط المتجاسين بثله وزن فرض لهم غاية آذلة وفرض الاختلاط



فيه في متهمي الكثرة لا يوجب خروجه من اسمه وعنوانه كما اذا اختلط ماء ماء فاختلطه وان كان بمثابة اختلاط المثال بالحفة لا يوجب عدم صدق عنوان الماء عليه غاية الامر انه انضم الى ما هو اكثر منه ومجرد القلة والكثرة او المجانسة لا يستلزم الاستهلاك والخروج من المالية في حال الاختلاط لانه اذا كان له مالية قبل الاختلاط فلا يرتفع هذه وان لم تكن له فلا اثر للاختلاط في ذلك فلا يجري لتأدية التلف في صورة المجانسة اصلا بل يجمع كـ اثر موارد الشركة الى القسمة فيتعين فرض الاستهلاك في صورة المخالفة كما اذا اختلط الدبس او الماء الابن بحيث لا يصدق على المجموع من المختلطين الا الابن وحده والحكم بالضمان في هذه الصورة لا يتم الا اذا كان هناك يد ضمانت لان الضمان ووجوب دفع القيمة مرتب على الاتلاف لقوله من اتلف مال غيره فهو ضامن ولازمه الحكم بنفي كل من الشركة والضمان اذا كان التلف بسبب فحري اما الاول فللاستهلاك الموجب للتلف وخروج المستهلك عن المالية لتبديل صورته بصورة المستهلك فيه فـ فلا يتحقق موضوع الشركة ا. ا. الضمان فامدم الاتلاف وانما الواقع هو التلف وعليه فالزيادة في ملك من له المستهلك فيه من دون ان يكون لمن تلف منه المال نصيب في ذلك ولا يظن باحد الالتزام بذلك والتحقق ان الاستهلاك قد يكون من الجانبين كما لو حدث باختلاط المالين الامتزاج طبيعة ثالثة غير طبيعة كل منهما كاختلاط الخل بالسكر ولا ينبغي الاشكال حيث ينبغي تحقق الشركة بنسبة المالين ولا يجري حكم التلف لانه انما يجري لو كان الاستهلاك الحاصل لامتزاج تبديل صورة المستهلك عرفا بصورة المستهلك فيه كما اذا استهلك مثقال من الابن في حوض من الماء فعينئذ ليس من البعيد دعوى الضمان ووجوب

دفع القيمة ان كان الخلط ممن له المستهلك فيه وان كان الاظهر الشريك  
واما اذا كان الاستهلاك من الجانبين كما هو المفروض فلا معنى للحكم  
بالضمان لان الفرض انقلاب الصورة في كليهما فالحكم هو الشريك لا غير وقد  
يكون من جانب واحد بحيث تنقلب صورة الخلط الى صورة اخرى عرفا وان كانت  
الصورة الاولية ماقية على حالها دفعة وان خفيت عن الحس لانتشار الاجزاء  
وتفرقها في المستهلك فيه فان كانت المالبة قائمة بالصورة الاولى بحيث  
اذا ارتفعت ولو عرفا زالت المالبة منه وان كانت باقية بالهدفة العقابية ولكنها  
غير محسوسة ثم ماذكر من ترتب الضمان اذا كان هناك اتلاف لا يمكن  
في محل الذم لعدم قيام المالبة كالملكية بالصورة العرفية الشخصية بحيث  
لو فرض ارتفاعها عرفا انتفت المالبة بل يكفي عائلها دفعة في ثبوت المالبة  
عرفا بل يمكن منع توقف ثبوت المالبة عرفا حتى على غناء الصورة دفعة  
بدهوى الاكتفاء باحدى الموردان كانت متبادلة في بقاء المالبة لاهلها  
كالملكية في بقائها الموضوعها مع تبدل الصور فلو فرض ارتفاع الصورة  
الحقيقية وتبدلها بصورة المختلط فيه دفعة كما في المختلط المرق او ماء اللحم  
بشي من الماء فانه ترتفع الصورة المالبة حقيقة وتكتسب المادة صورة  
المرق او ماء اللحم دفعة فلا شك في بقاء المالبة عرفا وحكم العرف يتحقق  
الشركة بنسبة المالكين قبل المزج ودعوى منع كونه مالا في حال الاختلاط  
والاستهلاك بالامتزاج مدفوعة بان الفرض اكتساب المادة صورة المختلط  
فيه حقيقة وذلك الزيادة لم تكن في مال الاخر وقد حصلت بسبب  
الامتزاج فلا تلف في الخلط بعد اتسابه الصورة الموجودة في المختلط  
فيه حقيقة فلو قطع النظر عن حكم العرف يتحقق الشركة حيث كانت  
هذه الصورة مما لا حكم له بعد وضوح عدم وجوب دفع القيمة اذا لا



اتلاف في العين بوجب الضمان لانه اذ هاب للمال المين والمالية حاصلة  
 باكتساب الصورة الجديدة فالاقوي هو الشركة في جميع هذه الموارد  
 نظرا الى حكم العرف بها فيها وفي نظائرها وقد عرفت ان الضمان لاسبيل  
 اليه مع فرض الاستهلاك بالسبب القهري نسم دبا يتوجه الضمان  
 بالاضافة الى الخصوصية الداهية بالخلط اذا كان من عمد الى ذلك لكنه  
 لا ينافي الشركة التي لازمها عدم جواز تصرف كل منهما بدون اذن  
 الاخر لان الشركة لا تتوقف على المالية بل يكفي فيها الملكية فمن خلط  
 شيئا من السكر او ماء الورد بمائه ضمن القيمة بالاضافة الى ذهاب  
 خصوصية السكرية والجلاية سواء كان للماء الذي انقلب اليه السكر  
 مالية بعد ذهاب السكرية اولا وعلى كل حال ان المين الخارجى الذي زيد  
 في كنه واباده مشترك بينهما وكل مورد كان ذهاب الصورة فيه موجبا  
 لفوات شئ من المالية او تمامها ضمن القيمة وتبقى الشركة في العين لعدم  
 فوات الملكية بذهاب المالية كما في السكر المنقلب ماء بالاختلاط مع الماء  
 الكثير واستهلاكه فيه كما لو فرض قلب صورة السكر بمسلاج اخر غير  
 الخلط في الماء فانه لا اشكال في ضمان قيمتهما وان كان الماء المنقلب اليه  
 ملكا للمالك له وان لم يكن موجبا لفواتها كما لو خلعت الصورة عن العين  
 بالاختلاط ولبس العين صورة المختلط فيه كالثال المتقدم فالحكم هو الشركة  
 بنسبة المالكين قبل الاختلاط لا بعده اذ ربما تزيد المالية بعد لبس العين  
 صورة المختلط فيه كما في المثال المتقدم فالمدار في اصل الشركة مع قطع  
 النظر عن كيفيتها وجود العين المختلط في المختلط فيه في قبيل عدمه راسا  
 بحيث لا يحدث تفاوت بحسب الكمية والعدد في المختلط فيه اصلا كما لو  
 يخلط فيه من غير فرق بين بقاء الصورة حقيقة وان خفيت عن الحس



وبين ارتفاعها حقيقة اما بلبس صورة المختلط فيه او صورة ثالثة لعدم تقوم  
 الملكية بالصورة بل بالزيادة اي صورة تلبست كما ان المصارف والضمان  
 المحض اتقاء موضوع الملك راسا بحيث لم يبق منه عين ولا اثر لا بانقلاب  
 صورته الى صورة اخرى حيا او حقيقة فان الزيادة حينئذ باقية ولعلك  
 تريد الكمية وان كان مجرد اتقاء المادة لا يوجب عدم الشركة مطلقا  
 وانما يوجب عدمها في المين كما في الجسم المصبوغ بلون الغير فان جرم  
 اللون وان كان منتقيا بالصبيغ وليس في المين الا اللون وهو مرض قائم  
 بجسم المصبوغ الا ان الشركة حينئذ في المالية لان اللون ملك للمالك الجرم  
 الزائل وان كان قائما بملك الغير وقيامه بملكه هو السبب في الشركة ولا  
 فهو فرض بقاء الجرم وقيام اللون به كانت الشركة في المين فلا بد من  
 ملاحظة الموارد ولا يصح رميها بقوس واحد والحكم بالضمان في صورة  
 الاستهلاك اذا لم يمد المستهلك مالا عرفا بعد الاستهلاك والحكم  
 بالشركة في ما عداها لما عرفت من اختلاف الموارد بحسب  
 اجتماع الضمان والشركة ونعمض كل منهما بحسب اشخاصها كما انه  
 لا بد من ملاحظة موارد الاختلاط بحسب نبوت اصل الشركة مع  
 قطع النظر من وجود ملك الضمان فيه وعدمه اذ قد عرفت  
 ان الاختلاط بالاشتباه لا يوجب الشركة والمرجع فيه غير ما هو المرجع  
 فيها ونعم ان الاشتباه ليس من الاختلاط حتى يوجب الشركة ولا يوجبها  
 مدفوع بانه ليس اختلاطا واقعا لانه لا يوصل الا بالامتزاج ولكنه اختلاط  
 في نظر المالكين ومن الجائز تأخير هذا النوع من الاختلاط في الشركة  
 الدينية والذي ندعيه ان العرف لا يعتبرون الشركة في المين بمجرد الاشتباه  
 بل يرون ان كل مال ملك للمالك غايبة الامر بمنزلة التمييز بسبب الاشتباه

الناسي عن تمام المشابهة واما عدم جواز تصرف كل منهما بدون اذن الآخر  
فليس من الآثار الخاصة للشركة العينية حتى يستدل به عليها بل هو لازم  
اهم لها وللإشتباه اذ لا يجوز التصرف في كل من المالكين بغير اذن صاحبه لدى  
إشتباه ماله بآله وان كان ما يريد التصرف فيه ماله واقما لانه لم يحرزانه ماله لاحتمال  
كونه مالا للآخر الذي لا ياذنه في التصرف وهذا المقدار كاف في عدم  
جواز التصرف بدون الاذن فعدم جواز التصرف مع الإشتباه في الدرهمين  
ليس من جهة الشركة بل من جهة عدم احراز كونه مالا للتصرف ومن هنا  
لو حصل التمييز مع تصرف كل منهما في ماله بدون اذن الآخر ولو كان  
مجرد الإشتباه سبباً للشركة العينية لم ينفع التمييز لان المفروض تحقق  
الشركة والتمييز لا يرفعها ويظهر الشبهة في ما لو إشتباه العبدان وجنى على  
احدهما بما يوجب الدية فانها على ما ذكرنا لولي المجنى عليه واقما بخلاف  
ما لو قلنا بالشركة نعم نقول بالشركة ولو مع عدم القول بها في المشتبهين  
لو اشترى بمجموعهما شيء اخر فان المالكين شريكان فيه وان لم يشتركا  
في اثنان فمقتضى القاعدة في المشتبهين على ما ذكرنا الرجوع الى القرعة  
واما ما ورد في الدرهم والدرهمين اذا تلف احدهما عند الودعي وهو تنصيف  
احد الدرهمين بين مالك الدرهم الواحد ومالك الدرهمين فهو حكم تمبدي  
على خلاف القاعدة لا يتعدى مورده وكأنه على ما قبل صلح قهري بينهما  
ولا يمكن حمله على حصول الشركة بالاختلاط لان مقتضاها استحقاق  
صاحب الدرهم لواحد شي الدرهم لان الدرهم الواحد قد تلف من  
الشريكين فيالنسبة الى استحقاق ذي الدرهم الواحد تلف مقدار الثلث  
لان نسبة الواحد الى ثلث نسبة الثلث فتلف من صاحب الدرهمين  
ثلثا درهم فيستحق بعد التلف درهم وثلث وصاحب الدرهم الواحد ثلثا

درهم لا النصف كما هو المشهور (صورة اثنية) هي الحبل بالمقدار ومعرفة  
 المالك ولا اشكال في حكمها اذا كان هناك امانة او اصل عالم عما يمارسه  
 او يحكم عليه في احد الجانبين اذ معه يعمل بمقتضاها كما اذا كان المال  
 مبيعا للاخر فان استصحب ملكية الزئد على ما هو المتيقن كونه مالا  
 للغير يقتضي جواز تصرف فيه كما يجري استصحاب عام كما لو  
 كان مما اشتراه منه او استصحب ملكية لاخر له نظرا الى ان الشك في  
 ملكه له وحده مسبب عن الشك في خروجه عن ملك لاخر عدده  
 فيستصحب ملكية له وعلى كل تقدير لا مجال لادالة البرائة عن وجوب  
 دفع الزئد على المتيقن وهو كذا الحال مع وجود اليد فيحكم بملكية  
 الكل بمقتضى يده او يد مورثه لو شك في ملكيته او ملكية يرضه  
 للغير او في المقدار الزئد مع اليقين بحرمة مقدار منه وذلك لعدم الالة  
 اعتبار اليد واكتفها عن الملكية لتمام نعم لا بد من ملاحظة محققها اذ  
 لا بد فيها من الاستيلاء والسيطرة الزامة فلو حدد دينار في داره لا يبرف  
 انه له او لغيره مع كون الدار مرضا لتردد الغير فيها بحث بمقتضى سوطه  
 من بعض التردد بين مع كثرة ترددهم فمالم يحكم بالملكية دلالة اليد  
 بل يجري عليه حكم الالة كما في الخبر اذ لا بد في اليقين اذ لا استيلاء  
 ولا سيطرة تامة التي هي الملاك في استيفاء من الملكية بخلاف ما لو  
 وجده في صندوقه الخاص واحتمل ان يكون اميره اصدق الاستيلاء  
 فيشمله قوله من استولى على شيء فهو اولى به فيحكم بملكيته كما في الخبر  
 ايضا واذا فقد الاصل والامارة فانرجع التهمة وهي اشكل امس مشكل  
 فيضم ما هو المعلوم كونه ملكا له وما هو المعلوم كونه ملكا لصاحبه  
 ويفرع في المشكوك فيه بينه وبين غيره ولا وجه للتصنيف لانه يقطع



منه باعطاء المال انير ذي الحق ادا اعطائه ماله انيره او اخذ مال غيره  
لنفسه فكيف يحل لكل منهما التصرف في نصفه اذ لا يحل مال الا  
من حيث احله الله ولا موجب لحلية ما يؤخذ بالتصريف وتعليقه بان  
الحكم يكون الكل لواحد منهما ترجيح بلا مرجع فاسد اذ اي مقتضى  
لاصل الحكم بالتصريف حتى يستلزم المدول منه الى ان الجميع لواحد  
منهما دون الاخر الترجيع من غير مرجع واستلزام كون الجميع لواحد  
مدين هذا المحذور لا يوجب الحكم بالتصريف فرارا من ازوم المحذور  
المذكور لامكان التوقف وعدم الحكم بشئ اذ لا دليل على الافتاء  
بالتصريف على ان يكون مصالحة بينهما وترتب المحذور المعالي على كون  
الجميع لواحد مدين لا يستلزم الافتاء بذلك لان الجمل بالواقع يستدعي  
السكوت من تعيين الحق لواحد معين منهما نعم يجوز الافتاء بعدم  
جواز تصرف كل منهما في المشكوك بدون اذن الاخر لانه مال لا يعلم  
ماله ولا يحل مال الا من حيث احله الله كما يجوز ردع المتصرف  
منهما فيه بدونه من باب النهي عن المنكر وهذا بحسب الفتوى واما  
القضاء ورفع الخصومة فيتبع موازينه وهو خارج عما هو مقتضى الاختلاط  
من الحكم الشرعي مع عدم النزاع كما اذا رفع امرهما الى الحاكم للجهل  
بالواقع وعدم معرفة الحكم الشرعي في الواقعة فاي دليل على ان الحكم  
الذي يفتى به هو الصالح على النصف ومن هنا ظهر عدم الوجه في  
اجبار المالك على المصالحة في المقدار المشكوك على ان يكون الحكم  
الشرعي في الواقعة هو الصالح كما عن الشيخ الكبير في الكشف  
حيث ذكر انه لو عرف المالك دون المقدار وجب صلح الاجبار وكذا  
اجبار الحاكم لهما بالمصالحة مع عدم تعيين ما يتصلحان عليه او المصالحة

على النصف من جهة ان الزيادة في نصيب احدهما كتحصيله بالشكل  
 ترجيح لا مرجع فيتمين التصالح على النصف واما ما في رواية السكوني  
 في رجلين استودع احدهما دينارا والاخر دينارين وتلف احد الدينارين  
 عند الودعي بغير تعريض منه حيث حكم فيها باختصاص صاحب  
 الدينارين بواحد من الباقي وينصف الدينار الاخر بينهما فهو حكم  
 على خلاف القاعدة فلا بد من الاقتصار على موردها نعم لو استفدنا  
 منها ومما يماثلها كصبيحة ابن مغيرة في رجلين كان معهما درهمان فقتل  
 احدهما الدرهمان لي وقال الاخر بيني وبينك الدالة على اختصاص احدهما  
 بمن يدعي اختصاصهما به وتنصف الاخر بينه وبين صاحبه من غير  
 تعرض ليمين منهما او من احدهما مناطا عاما يقتضي ان الحكم الشرعي  
 في امثال هذه الموارد هو الصلح على النصف مع الحكم بالتصنيف  
 واجبار احدهما على الصلح فان ابي صالح الحاكم لانه ولي الممتنع وفي  
 مال الصلح عنده امانة لان المقدار المشكوك المردد بينهما نظير الدينار  
 والدرهم المردد بين شخصين لكنه مشكل اذ لا استفاد من امثال هذه  
 الروايات قاعدة عامة تطبق في نظائر موارد ما بعد قوة احتمال  
 ان يكون الحكم بالتصنيف في الصبيحة لوقوع الخلاف فيها في ما كانت  
 في يدهما وان يكون ذلك حكما تعديليا في مورد خاص في رواية  
 السكوني لامن جهة ان الحكم الشرعي وجوب الصلح ولا من جهة  
 حصول الشركة بالاختلاط لان مقتضاها كما مر توزيع الدينار ما بينهما  
 اثلاثا لصاحب الدينارين ثلث منه واصحاب الدينار الواحد ثلثان  
 كما حكى من العلامة نظرا منه الى حصول الشركة بالاختلاط وامسكه لما  
 ذكرنا صرح الشهبان على ما حكى فيها في هذه المسئلة بقوة القرعة



وقد عرفت انها هي المرجع في مانحن فيه لاندرجه في موضوع دليلها وهو المشتبه نعم لا بد في العمل بدليها من جابر لو هن عمومته لما قرر في محله من عدم العمل بأدلة القرده مع عدم جابر لو هن عمومها من عمل الاصحاب او جماعة منهم لكثرة التخصيصات المنطوقة اليه فلا بد من عملهم كلا او جلا على طبقه كي يستكشف عدم ملاقاته التخصيص له في المورد الذي يقصد العمل بها فيه والا لم يصح الاستدلال بالعموم لالم الاجمالي بتطرق التخصيصات الكثيرة اليه وانكن الجابر حاصل في المقام اذ لا يتوقف العمل به في مورد على عملهم به في ذلك المورد بعينه بل يكفي عملهم به في اشباهه مما يندرج معه تحت ملاك واحد ومن المعلوم على المتبع عملهم به فيها وعن الملامة في التذكرة وجوب دفع الخمس الى المالك اذا اى من المصالحه مستدلا ببيض الاخبار الموجبة له مع الجهل بالمالك مثل التعليل الوارد في رواية المسكوني بان الله رضي من الاشياء بالخمسة ولعله استظهارا منه انه تحديد شرعي للمقدار الواقعي من الحرام المختلط المال من غير مدخل للجهل بالمالك في ذلك وان كانت الرواية في مورد فلا يرد عليه ورودها في مورد الجهل به لعدم منافاته لاطراد الالة لكن كون المراد من التعليل التحديد الشرعي للحرام الواقعي محل نظر بل منع فان الظاهر اختصاص المراد من الرواية بالجهل بالمالك ولا عموم في التعليل يشمل صورة العلم فلا وجه لوجوب دفع الخمس الى المالك نظراً الى ذلك كما استقر به في الجواهر مع اعترافه بالاشكال المذكور كما لا وجه للرجوع الى قاعدة الاشغال نظرا الى ان الاشغال قطعي وهو يستدعي البرائة قطعا هي لا تحصل الا بدفع ما يتيقن معه البرائة لانه ان كان هناك اشارة او اصل معتبر يقتضي كون المشكوك له او صاحبه كما



اذا كان لاحدهما يد عليه هي امانة على الملكية فتقتضي جواز التصرف  
 الا في المقدار المعلوم حرمة وكونه لاغير اواستصحاب ملكة لئلا لو كان  
 المال مسببا لاغير قبل القبض وشك في مقدار المبيع اواستصحاب ملكة  
 الاخر له فيماذا شتراه منه فلا يجري لقاعدة الشغل فان الامارة الاصل  
 يقتضي حصول ابرائة بالمقدار المعلوم كونه لاغير وإن لم يكن في البين  
 شيء منهما فهي لاقتضي اثر من وجوب ثمانه على تصرف الاخر  
 فيه فبعضه عليه دلي ان فيه ماله وقد اختلط به ما لا يدرك قدره لا وجوب  
 دفع ما يلزم بعدم زيادة ماله عليه وقما واما اصاله عدم وجوب دفع الزائد  
 من المتيقن واصله عدم تلك التغير له فلا تمان اصلان المطلوب انما  
 هو جواز التصرف فلا في المقدار المشكوك وهما بالاصافة الى هذا  
 الاثر من الاصول المثبتة التي قرر في الاصول عدم الركون اليها ثم انه بناء  
 على ما اخترنا وهو الفرقة لافرق في الرجوع اليها بين ما لو سلم المالك  
 تفصيلا او اشتبه في قوم محصورين لان النشاط المعرفة به اجمالا او تفصيلا  
 بخلاف ما لو اشتبه في عدد غير محصور فانه يدخل تحت الصورة الرابعة  
 وهي الجهل بالمقدار ممالك جبراما لا فرق فيها ايضا بين المقدار الذي  
 شك في كونه مجموعا له او صاحبه وبين ما اذا احتمل اشتراك الغير معه  
 على وجوه كثيرة امدم المانع من جرباها فيه وتجد احتمال الاشتراك  
 بينه وبين غيره على وجوه متكررة لا يمنع من ذلك فان عدم اصل الاشتراك  
 وشك في انحائه بفرع بين واحد منها وغيره من سائر الانحاء الى ان  
 يتمين في واحد وان شك فيه واحتمل ان يكون الجميع له بفرع بين كونه  
 له بنامه او يكون للغير شركة فان ثبت بالفرقة شركته في ذلك فرع بين  
 الانحاء المحتملة بالوجه الذي ذكرنا فالرجع هو الفرقة في جميع الموارد

المذكورة ويجري ما تقدم من الاحتمالات التي عرفت خلوها من وجه  
وجهه في ما لو اشتبه المالك في عدد محصور فان قيل بوجوب الصلاح  
الاجباري هناك فلا بد من القول به هنا فيجبر الجميع على الصلاح في  
الجملة او على النصف وان قيل بوجوب دفع ما يوجب اليقين بالفراغ لزم  
اعطاء كل ما يوجب له لو لم يشتبه المالك والالم يحصل القطع بالفراغ لاحتمال  
ان يكون المالك واقفا من لم يعط ما يوجب القطع به وربما يستشكل  
بلزوم الخسارة من دفعه الى كل واحد منهم ذلك ويدفع بانه يدفع الى  
الحاكم من المال المختلط ما يقطع بدفعه بخلوه ما في يده من الحرام فيتولى  
الحاكم القسمة ان امتنعوا عن الاجتماع على القسمة مباشرة وقد عرفت  
بما تقدم عدم الوجه في ذلك كله وان المرجع هو الفرعة لا غيرها

(الصورة الثالثة) هي ان يعلم قدر المال ويجهل مالكة عكس الصورة السابقة  
فهل يبقى على حاله مطلقا او قبل اليأس ومعه فهل يتصدق به عن المالك  
على الفقراء او خصوص بني هاشم او يدفع الى الامام مطلقا او في خصوص  
مال الميت الذي لا يعرف له وارث او يدفع منه الخمس مطلقا او يتصدق  
بالنيابة على تقدير زيادته عن الخمس وجوه وتفصيل المقام هو انه لا اشكال  
ظاهرا في وجوب ابقاء المال على حاله قبل اليأس بمقتضى القاعدة الاولى  
لان التصديق به دفع للمال الى غير مالكة وهو خلاف القاعدة فلا بد  
من الاقتصاد في مخالفتها على القدر المعلوم فمحل الكلام هو ان اليأس  
عن الظفر بمالكة هل يكون سببا شرعا للتصدق به على الفقراء ومن  
هو من اهل الولاية كما في الخبر او صرفه في مصرف الخمس او دفعه الى  
الامام مطلقا او في الجملة الى غير ذلك من الوجوه المحتملة والروايات

الواردة في حكم المقام مختلفة فمنها ما دل على وجوب التصديق به مثل  
رواية دلي بن حمزة في حكاية صديقه لدى كانت من كتاب سيئ فيه  
واصاب مالا كثيرا منهم ثم لم يلى ذلك وسئل عن الصادق من المخرج  
منه فقال عليه السلام اخرج من جميع ما اكتسبت من ديوانهم فمن  
عرفت منهم رددت عليه ماله وان لم تعرفو تصدق به وهذه الرواية خصوصا  
بملاحظة مواردها حيث ان في ذيلها عدم بقاء شيء له بعد اخراج ما اكتسبه  
من ديوانهم ربما يدعى ظهورها في المال المنعز دون المختلط وبعض نسخ  
الرواية خال من لفظة من في قوله اخرج من جميع ما اكتسبت وعليه  
يكون قوله ذلك صراحا بخارج المال الذي اصابه بالتكسب من ديوانهم  
من ماله الحلال لو كان له بميراث ونحوه كما يباين ما لا اعتبار من البعد  
دخوله في ديوانهم ولا كتساب بالكتابة لهم فاذا اكل شيء وان  
كان المفروض في مورد الرواية عدم بقاء شيء له بعد التصديق لا خيال انه  
تصدق بجميع ما عنده حتى ما كان فيه من حلاله ولو فرض عدم وجود  
مال له راسا لم يناف الامر بالاخراج هنا الوجه فانه لمعناه تقدير وجوده  
وعليه تختص الرواية بالمختلط لان اخراج ما اكتسبه من الاموال لا يكون  
الا بالاختلاط مع ماله والا لم يكن معنى لا اخراجه ولا معنى حيث  
لا يكون اخرج من باب الخروج لعدم عمومية المعنى عليه لان ان  
يكون الجميع مصوبا بنزع الخفض فيكون الكلام في قوة قوله اخرج من  
جميع ما اكتسبه وعلى تقدير عدم وجود كلمة من لا انقطاع ولا تقدير  
ويكون اخرج من باب الاخراج بحيث ان يكون المراد باخراجه تبريئه  
على الرد الى صاحبه ان عرف ولا فعل مستحق الزكاة وهذا الكلام  
يصح مع تمييزه اعنده من الحرم وعلى تقدير وجود لفظة وظهورها في



المال المتميز كما ادعى تكون الرواية اجنبية عما هو محل الكلام وهو المختلط  
 بالحرام ولا اجماع على عدم الفرق بينهما وان اشتراك في كون كل منهما  
 مالا معلوم القدر مجهول المالك لاحتمال ان لا يكون المختلط واجب  
 التصديق به كما في اللفظة مع اشتراكهما في الجهة المذكورة فحيث علمنا  
 الفرق بين اللفظة والمال المختلط من جهة اعتبار التعريف فيها حولا  
 كاملا ووجوب التصديق به عن المالك سواء قلنا بالضمان على الملتقط مع ظهور  
 المالك اولم نقل بخلاف المختلط لعدم اعتبار التعريف فيه على تقدير القول  
 بوجوب التصديق فيه مع الاشتراك في الجامع المذكور ثبت ان مجرد  
 الاشتراك لا يقتضي اشتراك للمميز والمختلط في الحكم فيحتمل الفرق كما علمناه  
 بينه وبين اللفظة لكن ربما يدعى ظهور الرواية في العموم لكل منهما  
 بترك الاستفصال ولا يخلو عن وجه لان مجرد كون مورد الرواية من لم  
 يبق له مال بعد اخراج ما اكتسبه من الكتابة لا يصاح صارا للعموم  
 الجواب بعد عدم الاستفصال فيه بينهما واطلاق وجوب اخراج ما اكتسبه  
 ولو كان هناك فرق بينهما في الحكم لزم بيانه وهو في مقام البيان واما  
 ما في ذيلها من التعرض لحال ذلك الشخص بعدم نقاء شيء له بعد  
 الاخراج فلا تعلق له بالحكم الشرعي بل هو حكاية عن علي بن حمزة  
 عن حال صدقة واقدامه على دفع جميع ما كان عنده من الاموال التي  
 اكتسبها بالكتابة في ديوانهم ولا فرق في ذلك بين ان يكون اخراج  
 من باب الافعال او المجرد اما على الثاني فواضح واما على الاول فلان  
 اراد بقريضة السؤال عن المخرج منه اخراج نفسه عن تبعة اشتغال ذمته  
 بجميع ما اكتسبه من الاموال المحرمة وتنظر بعض مشايخنا في العموم  
 بالوجه المذكور ولعل نظره الى عدم استظهار العموم من مجرد ترك

الاستفصال عند معلومية حال السائل المرام وانه لاشي له وراهما اكتسبه من  
 ديوانهم كما يدل عليه ما في ذيل الرواية من بيان حاله بعد الاخراج وقد يدعى  
 جريان الحكم فيها على تختلط وان لم ظهورها في خصوص التميز لعدم  
 دخل التميز في الحكم وإنما لدخيل فيه والى مقدار المال والجهل بصاحبه  
 وهو حاصل في صورتى التميز والاختلاط كما هو لو كانت ظاهرة في  
 خصوص الخلط لا سريتنا للحكم ان التميز من جهة تنفع النشاط وتدفع  
 بان تنفع النشاط في هذه الرواية وإيساؤه ما دل على وجوب التصديق  
 مما رضى تنفع النشاط في ما دل على صرف المقدار الواقع من الحرام في  
 مصرف الخمس اذا جهل بمقدار واثباتك مما نظراً الى دلالة الظل قوله  
 في بعض اخبار الخمس في الصدقة الاتية ان الله رضى من الاشياء  
 بالخمس على ما سيأتى الكلام فيه لعدم مدعاة خصوصية الجهل بالمقدار  
 المختلط في الحكم المذكور والنشاط للجهل بالمالك وهو مشترك بينهما لىكن  
 ليس من البعيد دعوى ظهور الرواية في خصوص التميز بملاحظة ما فيها  
 من تفريق المالك الى من يعرف ومن لا يعرف بقوله فمن عرفت منهم  
 رددت اليه ماله ومن لم تعرفه تصدقت به فظاهر هذه الجملة في كون المال  
 الذى اكتسبه منهم متميزا اذ لو كان مخلوطا مع مال له فمع معرفة المالك  
 لا يرد اليه الا مقدار ماله وان كان فيه شيء من اعيان الحلال لا ماله بل  
 يستظهر ذلك من مادة الرد في قوله رددت لان رد الشيء لا يكون الا  
 مع تميزه والا كان ما يسطيه دفعا لمقدار ماله لا ردآله اذ لا يقع الدفع مع  
 الاختلاط دائما على ماله الواقع المختلط بل يكون المدفوع غالباً مختلطاً  
 بمال الدافع رواية فيض بن حبيب قال كتبت الى العبد الصالح قد وقفت  
 فندي مائتا درهم واربعون درهماً ومائتا مائتا درهماً ولم اعرف له ورثة فرايتك



في اهلاي حالها وما اصنع بها فقد ضقت ذرعا فكتب اعمل بها واخرجها  
 صدقة قابلا فليلا حتى تخرج ومصححة يونس بن عبد الرحمن قال مثل  
 ابو الحسن الرضا وانا حاضر قال له السائل جاءت فداك رفيق كنت لنا  
 بمكة فرجع الى منزله ورجعنا الى منزلنا فلما ان صرنا في الطريق اصبنا  
 بعض متاعه معنا فاي شيء نصنع به قال تعملوا به حتى تعملوا الى الكوفة  
 قلنا لا نعرف بلده ولا نعرفه فكيف نصنع به قال فاذا كان كذلك فبعه  
 وتصدق بثمنه فقال له علي من جعلت فداك قال على اهل الولاية ولا  
 يخفى ظهورهما خصوصا الاخيرة منهما في المال المتميز لان الاصابة على  
 بعض المتاع لا تناسب الاختلاط واما المناسب معه العلم بوجود متاعه  
 في ضمن امواله ومنها ما دل على وجوب ابقائه على حاله اكنها محمولة  
 على صورة رجاء الظفر بالمالك ومنها ما دل على اختصاصه بالامام مثل رواية  
 محمد بن قسم بن الفضيل بن يسار عن ابي الحسن عن رجل صار في  
 يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا فكيف يصنع بالمال قال ما امرتك  
 لمن هو يعني نفسه ورواية داود بن يزيد قال قال رجل اني قد اصب  
 مالا قد خفت منه على نفسي فلو اصب صاحب دفعته اليه وتخلصت  
 منه فقال ابو عبد الله لو صبت صاحبه كنت تدفعه اليه فقال اي والله  
 فقال انا والله ماله صاحب غيري قال فاستحلفه ان يدفعه الى من يامر به  
 فعاف قال فاذهب واقسمه في اخواتك ولك الامن مما خفت ومنها  
 ما دل على جواز تملك ما لا يعرف صاحبه الشامل لمورد الكلام حيث  
 انه عد من جملة الغنائم والفوائد التي يجب فيها الخمس مثل مكتبة  
 ابن مهزيار الطويلة فان فيها والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي للقيمة  
 بغنى المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر



والميراث الذي لا يمتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يظلم فؤخذ  
 ماله ومثل مال يوجد ولا يعرف صاحبه ومقتضاها جواز تملكه ووجوب  
 الخمس وربما يحمل على اللفظة لان الانتقال نوع من الاكتساب وعلى  
 اي حال فهي دالة على وجوب الخمس فيه حيث عد من جملة الغنائم  
 والفوائد ويستفاد ذلك من رواية عمار بن مسعود وفيها والمال المختلط  
 بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس وهو شامل لما اذا كان المقدار  
 معلوما لان الظاهر منه ان المناط في اخراج الخمس مجرد الجهل بالمالك  
 حيث جمل ذلك شرطا في تناق الخمس كما هو قضية اذا الشرطية هذه  
 عدة من اخبار الباب اسكن المشهور وجوب التصديق بمقدار الحرام على  
 الفقراء سواء كان اقل من الخمس واكثر منه او مساويا بل ربما يظهر من  
 بعض عدم الخلاف فيه واستدلوا له بالروايات المقدمة الدالة على وجوب  
 التصديق به وربما يؤيد ذلك بالاخبار الكثيرة الواردة في التصديق  
 باللفظة وما هو بمنزلتها مثل رواية حمص بن غياث قال سئلت ابا عبد  
 الله عن رجل من المسلمين اودعه بعض الاصوص درهما او ثمانا والاص  
 مسلم هل يرد عليه قال لا يرد له فان امكنه ان يرد على صاحبه فلي  
 والا كان في يده بمنزلة اللفظة فيعرفها حولا فان اصاب صاحبها ردها عليه  
 والا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان  
 قال الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكانت الاجر له وبه  
 الاخبار الواردة في نزاع الصباغة والتصدق بثمنه مثل خبر علي بن  
 ميمون الصائغ المروي عن الكافي قال سئلت ابا عبد الله عما يكنس  
 من التراب قابضه فما صنع به قال تصدق به اياك واما لاهله وروايه  
 علي الصائغ قال سئله عن تراب الصوافين واما نعيمه قال اما تستطيع

ان تستعله من صاحبه قال قلت لا ان اخبرته اتهمني قال بهه قالت باي  
شيء قال بطعام قلت فاني شيء اصنع به قال تصدق به امالك وامالاهله  
حيث جبل عدم الاستطاعة على الاستعلال من صاحبه سببا لوجوب  
التصدق به فيدل على ان عدم الاستطاعة على ايصال المال الى صاحبه  
ولو من جهة الوقوع في محذور التهمة سبب لوجوب التصديق به ونحو  
ذلك من الاخبار التي هي ظاهرة ومشهورة بان الحكم عند تمذر ايصال  
المال الى صاحبه هو وجوب التصديق لكن قد عرفت ان الاخبار  
المذكورة غير شاملة لمحل البحث وهو الخلط بالحرام لظهورها في خصوص  
التميز ودعوى عدم مدخلية التميز في الحكم المذكور خالية عن المستند  
اذ لا دليل من الخارج على مساواتهما في الحكم ومع عدمه يحتمل مخالفته  
له في الحكم فلا تكون الاخبار المتقدمة ادلة على وجوب التصديق بمقدار  
الحرام في الخلط ومن هنا استشكل في الحدائق الحاق الخلط بالتميز  
بمدان استظهر ورود الاخبار في مورد قائل ان الحاقه به قياس مع الفارق  
لان الاخلاط يوجب الشركة في المال وهي سارية في جميع اجزائه فكل  
درهم مشترك بينه وبين المالك المجهول كما ان كل جزء منه كذلك ومجرد  
اخراج المقدار المعلوم كونه للمالك المجهول مع ان الشركة شاملة في اجزاء  
المخرج كشيوعها في اجزاء الباقي لا يؤثر في استحقاق المالك المجهول له حتى  
يتصدق به عنه بل الشركة محفوظة بمد الاخراج كما كانت قبله ودعوى  
ان لا يربكين السلطة على القسمة واراثة الاشترك بتميز حصص كل  
منها عن حصص الاخر فاخراج المقدار المعلوم راجع الى القسمة وتعيين  
حصص المالك المجهول مدفوعة بان القسمة وزوال الاشتراك بها انما تصح  
اذا حصل التراضي بين الطرفين على ما يستعته احداهما في مال شريكه

بما يستحقه الآخر في حصته كما صرح به الأصحاب ومرجسته حيث أخذ  
 إلى الأصابع بل هو صانع موجب لنقل حصة كل منهما إلى الآخر وهذا  
 غير ممكن في مانع فيه ذلك طريق إلى إحراز الرضا من المالك للجهول الذي  
 هو الشريك في الخلطة فإذ لم يدر المولم لأبوجب تعيين حصته حتى يتصدق  
 به عنه بخلاف التميز فإن استحقاق المالك للجهول المولم فلا مانع من التصرف به  
 منه فقياس الخلطة بالتميز مع التقارب ! لكن يتوجه عليه أن حصة القسمة  
 لا تتوقف على حضور الشريك الآخر ليرضى به بل حيث كان إلقاء المال  
 على حاله وعدم جواز تصرفه فيه بدون إذن المالك للجهول ضررا على  
 المالك يرفع امره إلى الحاكم فيتولى القسمة وتعيين مقدار المولم حصة له فيتصدق  
 به عنه لا اندراجا بهما في التبيين في المنة لعدم الفرق في العير بين كون المال  
 متميزا لنفسه أو متميزا لقسمة وتعيين حصة الشريك للجهول كما لو لم يزوج له بمال  
 صبي أو مجنون أو غائب ولو جاز في ذلك أن وجوب التصديق بمقتضى الحرم  
 في المال خلط كما يقول به المشهور فنظر إلى عموم الأخبار المقدمة أو  
 وجوب الخمس كما يراه أنه متشكل نظرا إلى عدم شرط حاله ودخوله في عموم  
 النصوص الدالة على وجوب الخمس في المال المختلط بالحرام إنما هو في  
 مرحلة التماس عن الظاهر بالمالك والأشع الرجاء لا يجوز التصديق به  
 من المالك أو إخراج الخمس من تلك البقية بل يجب حفظه وانحصار من  
 صاحبه ولا شك أن إقراره على هذا الحال ولو من جهة رجاء الظاهر  
 بالمالك مانع من سلطنته على التصرف في ماله وانعيا به منه ضرر منفي  
 في الشريعة فيرفع امره إلى الحاكم وبطلان التمسيم وتعيين حق المالك  
 للجهول أن كان ولا فبدول المؤمنين حصة ولا فيتولاه بنفسه فإذا تعين  
 شخص عن صاحبه فإن وجده فهو ولا تصديق به لانه مال منزه لا يعرف



له صاحب ومقتضى الاخبار المتقدمة وجوب التصديق به فان اراد من توقف صحة  
التقسيم على رضا كل من الشريكين رضائهما بشخصهما منعنا اعتبار ذلك وان  
اراد ما يعم رضاه من مفهوم مقام الشريك فالمفروض حصوله فظهر ان الحاق المختلط  
بالتميز الذي هو مورد خبر الصدقة لوقطع النظر عن عدم الدليل على  
لحقه به حكما لا محذور فيه من الجهة المذكورة والقول بوجوب الخمس  
فيه نقص عن مقدار الحرام او زاد عليه كاد ان يكون مخالفا للاجماع وان  
كانت يوهمه عبارة جماعة حيث اطلقوا القول بوجوب الخمس في المال  
المختلط بالحرام لكنها منزلة على صورة الجهل بالمقدار والمالك كما هو  
مفروض الصورة الاتية ثم ان بعض مشايخنا ساعد على ظهور الاخبار  
المذكورة في التميز واستقرب وجوب صرف المقدار المعلوم مطابقة في  
مصرف الخمس من غير ان يكون الخمس متلما بذلك المال فيدفع ذلك  
المقدار خمسا ولا خمس فيه وهو جامع بين شيء من القول بالصدقة وهو  
وجوب دفع المقدار المعلوم من الحرام قل من الخمس او كثر وشيء من  
القول بوجوب الخمس فيه وهو الاختصاص بيني هاشم واستبدل على  
ذلك بالتعديل الوارد في بعض الاخبار الاتية المستدل بها على وجوب  
الخمس في مجهول المقدار والمالك وهو قوله ان الله رضى من الاشياء  
بالخمس حيث استظهر من ذلك ان الجهل بالمقدار الذي هو جزء لموردها  
لا دخل له في وجوب الصرف على نبي هاشم وانما له مدخل في الاكتفاء  
بالخمس حيث ان المقدار الواقعي من الحرام المختلط بالحلال لما كان امره  
موكولا الى الشارع وله سلطان الجمل والتصرف باي نحو يريد حدد  
المقدار المجهول بالخمس اذ كان الجهل به سببا عنده للرضا به واما صرفه  
على نبي هاشم فليس سببا من الجهل بالمقدار لانه في مع العلم به وذلك

لان الرضى بشئ من المال انما يقال في مورد يكون امر المال موكولا الى  
 من يرضى به ولا فلا اثر لرضائه وعدمه حتى يقال انه رضى به ففاد قوله  
 ان الله رضى من الاشياء الخمس في المال المختلط بالحرام ان كان مختلط  
 الموكل امره الى الشارع مصروف في نبي هشم من غير فرق بين الجهل  
 بمقدار الحرام واللم به لان الله رضى من الاموال التي هي تحت سلطانه  
 الخمس منها اذا جهل مقدار الحرام منها لان الجهل عنده سبب لارضائه  
 به بلغ مقدار الحرام والاع فاختصاص التعليل بصورة الجهل بالمقدار من  
 هذه الجهة لامن جهة صرفه في مصرف الخمس وايضا تذكره بما  
 تقدم من اختصاص اخبار الصدقة بالمال المميز واسره الحكم برفع  
 المناط مما رضى بمثله في اخبار الخمس وهذا مضاف الى ان ما دل على  
 وجوب التصديق به مما رضى بما دل على اختصاصه بالامام قد لا يمكن  
 سائما عن الامام ارض في مورد وهو تنمية فكيف يتبادر في المختلط  
 اذا التمدى فرع ثبوت الحكم وخلوه عن المعارض وفيه ثبوت ذلك عند  
 استشمار لا ينفع في صيرورة زه به دايلا واضحا على وجوب دفع مقدار  
 الحرام في دفع كان خصال الصدقة مع ان التمسك عن اختصاص الامام  
 بصورة الجهل بالمقدار مجالا وسما لا يفس في الخبر المشتمل على هذا  
 التعليل ما دل على اختصاص وجوب الخمس له ووجه التعليل ان  
 الظاهر منه ومن غيره ان المال المختلط بالحرام مما يجب فيه الخمس  
 مطلقا والتاويل بما جي به للتقريب اذ من رواية محارب بن مهران قال  
 سمعت ابا عبد الله يقول في ما يخرج من المعادن والبحر والغنمة والحلال  
 المختلط بالحرام ذالم يعرف صاحبه والكثير من الخمس قال الظاهر منه ان  
 المال المختلط بالحرام كسائر المتأولين الاخر المدونة فيه مما يجب فيه

الخمس من غير فرق بين الجهل بالمقدار والمعرفة به لان المناط هو  
 الاختلاط مع عدم معرفة المالك كما ان المناط في غيره كوز المال مخرجا  
 من المعدن او البحر وغير ذلك ومنها رواية الحسين بن زياد عن ابي عبد الله  
 قال ان رجلا اتى امير المؤمنين فقال يا امير المؤمنين اتى اصبت مالا لا اعرف  
 حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله رضى من المال  
 بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم فان الظاهر من قوله في السؤال اصبت  
 مالا لا اعرف حلاله من حرامه عدم التمييز بين الحلال والحرام فيرجع الى  
 الاختلاط وعدم التشخيص بينهما وهذا كما يكون مع الجهل بالحرام عينا  
 وقدرا يكون من العلم به قدرا كما لو علم اجمالا ان مقدار الحرام اكثر من  
 الخمس او اقل منه وانما جهر مراتب القلة والكثرة او علم تفصيلا انه  
 خصوص الثلث او الربع مثلا نعم لا يشمل صورة ما لو علم الحرام عينا  
 لانه منافي لعدم التمييز بين الحلال والحرام بل قد تكون دعوى  
 اشعاره بفرض العلم بمقدار الحرام والجهل به عينا لان الحلال  
 والحرام عنوانان للعين ومع الجهل بالعدد والمقدار يكون المجهول  
 المقدار منهما لانهما فاسناد الجهل الى الحلال والحرام بشمر بان السؤال  
 عنه هو العلم بمقدار الحرام والجهل بميانه تفصيلا ولو سلم عدم اشعاره  
 بذلك فلا ظهور له في خصوص الجهل بمقدار الحرام تفصيلا نعم يمكن  
 ان يقال ان اطلاق قوله لا يعرف حلاله من حرامه هو الجهل بالمقدار  
 تفصيلا اذ لو كان المجهول خصوص المرتبة المعينة من المقدار مع العلم  
 بكونه اقل من الخمس واكثر لا يقتضى نقيض ذلك بتلك المرتبة المجهولة  
 فاطلاق عدم المعرفة قاض بالجهل بالحرام عينا قدرا لكن لا ينفع في  
 نقيض اثر الاخبار اذ لا ينافيها حتى يزيد احاطتها به لاز فاية ما يقتضيه



الاطلاق كون المسؤل عنه خصوص ما جهل مقدار تفصيله وانحوا  
 انما وقع عما سئل عنه وهذا لا ينافي جريان الحكم مع امر المقتدر تفصيلا  
 بمقتضى اطلاق سائر الاخبار ومنها رواية السكوني عن ابي عبد الله قال  
 اني رجل امير المؤمنين فقال لي ان سبت مالا اعمست في مطاله  
 حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري لخلل من الحرام وقد خلط  
 علي فقال عليه السلام تصدق بخمس مالك فان الله صي من الاشياء بالخمس  
 وسائر ذلك حلال ومنها ما من الصدوق في امة جاء رجل الى  
 امير المؤمنين فقال يا امير المؤمنين اصت مالا اعمشت فيه اهلي توبه قال  
 اني بخمسه فانه بخمسه وقال هولاء ان ارجل د باب باب له معه  
 ولا يخفى عدم ظهورهم في خصوص اهل البيت فمدار بل الظاهر  
 من رواية السكوني ان لا يحد لا خلاط ودهوى عدم شمول هذه  
 الاخبار المقام من جهة التمايل في رواية السكوني قوله ان الله صي  
 من الاشياء بالخمس طرأ اليه لامر الرضا به مع فرضه عليه على  
 المقدار المعلوم من الحرم لان الرضا بالشئ مما يكون في مرتبة النحل  
 والاعراض عن وجود مقتضى زيادة على ما يقع الرضا به واما مع عدم  
 وجود مقتضيه بل عدم مقتضى انفس ما يحدد به الرضا به فلا معنى  
 الرضا فثان هذا الكلام انما يصح لو فرض كون المقدار من الحرام  
 دائما اكثر من الخمس وليس الامر في الخارج كذلك فربما يكون المعلوم  
 مقداره اكثر من الخمس وربما يكون اقل وربما كان سواء يامع ان هذه  
 القضية في مقام اظهار الامة بالتخفيف والامنة مع فرض زيادة الخمس  
 على المقدار المعلوم فدفوعة بان هذا الاشكال لو تم فالمصمم بالمخصص  
 لها بصورة الجهل بالمقدار والمالك مما سواه فيه اذ العلم بالمقدار لا دخل له

في جهة الاشكال بل المناط نقصان المقدار الواقعي عن المقدار الشرعي  
 لكن الاشكال مدفوع بان المراد من الرضا في الاشياء بالخمسة ليس  
 الرضاء به في خصوص المال المختلط بالحرام الذي سئل عنه من حكمه  
 واجاب عنه الامام بوجوب التصديق بخمسة لانه يشبه حيث قد قيل  
 الحكم بنفسه لان مرجعه ليس الا حكم الشارع بوجوب اخراج  
 الخمس من هذا المال وهذا بينه مفاد قوله تصديق بخمسة مالك بل  
 الغرض ادراج هذه الصغرى الشخصية المسئول عنها تحت عموم كبرى  
 رضائه بالخمسة من جميع الاموال بعد ما كان تشريع اكثر منه ولكن  
 لم يشرع منه ورأفة فهو في الحقيقة استدلال للسائل في مقام تقريب  
 الحكم الى ذهنه واظهار ان ما سئل عن حكمه من المال المختلط بالحرام  
 من صنف الاموال التي رضى الله في كلها بالخمسة وهذا لا ينافي كون  
 الخمس في الصغرى اكثر من مقدار الحرام حليم به او لم يعلم فالمنة  
 بالتخفيف انما تلاحظ بالنسبة الى نوع المال مع كونه سلطانا مطاعا في  
 تشريعه وتقديره ما لا بد من اخراجه لا بالاضافة الى الموضوعات الشخصية  
 التي لا تضبط في سبط واحد لا خلافا بحسب الزيادة والنقصان والمساوات  
 مع الخمس ويؤيد ما ذكرنا التعليل في المنقول عن المفيد في الزيادات  
 انه ارسل عن الصادق في رجل اكتسب من حلال وحرام ثم اراد التوبة ولم يتميز  
 له الحلال بعينه عن الحرام قال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال  
 بالخمس لكونه ناظرا بظهوره الى الخمس الذي شرع من قبل الساطان المطلق  
 والمالك بالاستحقاق في الاموال ودعوى ان الاشياء كناية عن الاموال  
 التي بعضها حلال وبعضها حرام وقد اختلط ببعضها يفيض لان المال  
 المختلط بالحرام عنوان لمجموع الاموال المجتمعة من الحلال والحرام فكل

من تلك الاموال الذي هو بمنزلة الجزء للمجموع الممنون هذا الممنون  
شيء ومجموع الاموال اشياء فالمراد بقوله ان الله رضى عن الاشياء بالتحس  
١٩ رضى من هذه الاموال المختلط بعضها ببعض ويشهد بذلك ما في  
رواية بن زياد المتقدمة من قوله اخرج التحس من ذلك فان الله رضى  
من المال بالتحس اذ الظاهر من الالف واللام في قوله من المال لانه مد  
مدفوعة بان الموضوع المحكوم بوجوب اخراج التحس منه هو المال المتصف  
بكونه وبعضه حلالا وبعضه حراما ويشهد بذلك ما في الـ ذال بقوله  
اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا  
ادري الحلال منه والحرام حيث جعل المكتسب امراً واحداً ويفصح  
عنه ارجاع الضمير في قوله الحلال منه ولا شك ان المال الخاص الممنون  
بمنوان الاختلاط شيء واحد والاشياء انما هي كتابة عن الاموال الكتابة  
الممنونة بناوبنها واما قوله من المال في رواية حسن بن زياد فالظاهر  
ان المراد به جنس المال لا المال الممهور ذكره ويشهد بذلك انه لو كان  
المراد خصوص ذلك المال لم يناسب تكرار لفظ المال بعد قوله اخرج  
التحس من ذلك المال بل كان المناسب ان الله رضى منه بالتحس فاعادة  
لفظ المال شاهد قوي على ان المراد به الجنس اي ان الله رضى من جنس  
المال بالتحس ولو سلم ظهوره في المهور الذي كرى فهو بيان لا يطابق  
الكتابة المملوءة وهي رضائه تعالى بالتحس في كتابة الاموال على المورد  
ففعاده ان الله رضى من ذلك بالتحس من جهة رضائه في كتابة الاموال  
فتلخص ان ليس في ذلك الاخبار ما يوجب اختصاصها بصورة الحمل  
بالمقدار بل مقتضى ترك الاستفصال فيها هو العموم اللهم الا ان يدعى  
انصرافها الى الصورة المذكورة لانه قد انصرفوا الى الصورة المبحوث عنها



كما قيل فان ذلك لا يضر بظهورها في العموم وحيث قلنا بان مورد  
 اخبار الصدقة هو خصوص المال للتمييز دون المختلط كان حكم المختلط  
 مع العلم بمقدار الحرام على طبق القاعدة وقد عرفت ان مقتضاها بقاءه  
 على حاله لعدم جواز دفع مال احد الى غيره بدون اذنه او يرجع في  
 تقسيمه لو كان ابقائه ضررا على مالك البقية الى ولي الشريك لحصول  
 الشركة بالاختلاط وبعد القسمة يدخل في المال التميز فيدفعه هو  
 او الحاكم صدقة عن المالك ومع رعاية الاحتياط بصرف في مصرف الخمس  
 بناء على عدم حرمة مثل هذه الصدقة على بنى هاشم وان قلنا بحرمة  
 مطلق الصدقة الواجبة عليهم اذ ليس كلما يكون صدقة محرما عليهم والا  
 فالخمس في الحقيقة صدقة ايضا لانها عبارة عما يعطى لمستحقه تريبا  
 اليه تعالى والخمس كذلك وان كانت الصدقة تطلق غالبا في العرف  
 ولسان التشريع على خصوص العطية التي تدفع الى غير العادة بقصد  
 التقرب وحيث ان هذه صدقة مندوبة يجب على صاحب المال دفعها  
 عن المالك فلا مانع من صرفها في بنى هاشم وان كان مطلق الصدقات  
 الواجبة محرمة عليهم وان قلنا عموم الاخبار الواردة في الصدقة للمختلط  
 فلا اشكال في ان حكمه حكم التميز ولا يعارضها ما دل على اختصاصه  
 بالامام في هذا الفرد لان مورد المال التميز للميت الذي لا يعرف له وارث  
 الداخل في الانفال كما لا يعارضها مكتبة ابن مهزيار الدالة على وجوب  
 ايصال الخمس في المال الذي لا يعرف له مالك لان موردها ذلك ايضا  
 نعم لو قلنا بشمول اخبار الخمس للصورة المفروضة وقع التعارض بينها  
 وبين اخبار الصدقة بعد فرض عمومها بمقتضى ترك الاستفصال  
 للمختلط حسبما مر تقريره والنسبة بينهما عموم من وجه لان اخبار

الصدقة تدل على وجوبها في ما عرف قدره دون صاحبه مختلطاً كان او  
 متميزاً واخبار الخمس تدل على وجوب اخراجه في المال المختلط سواء  
 كان معلوم القدر او مجهوله ومورد الاجتماع المال المختلط المعامور قدره  
 ولكن ليس من البيد دعوى اظهر به اخبار الخمس عن اخبار الصدقة في  
 الشمول لهذا الفرد فتخصص تلك الاخبار ويكون الحكم هو وجوب الخمس  
 في الجملة كما لو قلنا بان اخبار الصدقة لا تشمل المختلط لكن ينعم المعارضة  
 بين تلك الاخبار وما دل على اختصاصه بالامام وقد عرفت اختصاصه بالبيت  
 الذي ليس له وارث لانه الظاهر من قوله لا يعرف له ورثة لا زله وارث ولا يعرف  
 واما رواية فيض بن حبيب الدالة على جواز العمل بمال البيت الذي وقع  
 عنده ولا وارث له واخراج ذلك المال صدقة قابلاً للإبلا حتى يخرج بتمامه  
 فمعمولة على اذن الامام المالك له في هذا التصرف من جهة احتياجه  
 فامره بالعمل به كذلك رعاية لا انتفاع به وحروجه صدقة وليس الرد  
 اخراجه صدقة من البيت بل يمكن دعوى ظهورها في كون المال للامام  
 لان المسؤل عنه انما هو حكم مثل هذا المال والامام انما امره في مقام  
 الجواب بالعمل به واخراجه صدقة ومن المعامور ان الرخصة في التكسب  
 بالمال ليس حكماً لمثل هذا المال شرعاً مع احتمال ان يكون الامام انما  
 ملكه ذلك المال والمراد من اخراجه صدقة الاخراج من ارمائه وامه  
 رواية داود بن يزيد المتقدمة الدالة بظاھرھا على اختصاص المال الذي لا  
 يعرف صاحبه بالامام بقوله ماله صاحب غيري فمعمولة على ثبوت  
 الولاية له على ذلك المال او تحلل على ما يحتمل بعيداً من صكوه مال  
 الامام واقفا قد اصابه الائل لكن الذي يسهل الخطب ورودها كبرها  
 ا دل على كونه الامام في المال التميز الخارج من غير ذلك الوجه



واما مكتبة ابن مهران قال مل بها مشكل على كل حال دلالتها على جواز  
تملكه فتعمل على بعض الماهل الصحيحة ان امكن كما قد نعمل على  
ما ورد في بعض الاخبار من جواز تملك اللقطة وتكون في عهده لو ظهر  
المالك لکن بشكل مع ذلك دلالتها على وجوب الخمس فالاولى رد  
عليها الى اهله هذا ولكن الانصاف ظهور اخبار الصدقة في خصوص  
المال المتين وشمول اخبار الخمس بقضي ترك الاستفصال بصورة العلم  
بالمقدار فعلا حال ما لو جرح في المقدار تفصيلا فان اول وجوب اخراج  
الخمس في الجملة لا يخاد من قوة ولا وجه للقول ان مقدار الحرام على  
تقدير زيادته على الخمس بصرف خمسة في مصرف الخمس وانما  
بدفع صدقة لانه لا يخلو الامر من شمول اخبار الصدقة او اخبار  
الخمس لئلا هذا المال او عدم شمول شيء منهما له اما على التقديرين  
الاولين فواضح الحكم بحسب ما يعمد من الدليل واما على الثاني فالمرجع  
هو القامدة وعلى جميع التقادير لا مجال لهذا التفصيل اصلا الصورة  
الرابعة ان يكون الحرام مجهول القدر تفصيلا مع الجهل بالمالك وان كان في  
قوم غير محصورين ويجب الخمس في هذه الصورة كما صرح به غير  
واحد بل من المنتهى نسبته الى اكثر مما نابل عن المفاتيح نسبته الى  
المشهور بل من ظاهر الغيبة او صريحها دعوى الاجماع عليه واستدل  
عليه بالروايات التي تقدم الكلام فيها في الصورة السابقة ولا اشكال في  
دلالتها على وجوب اخراج الخمس وانما الاشكال في ان الخمس الواجب  
هو الخمس المصطلح وهو الحق الخاص المصروف في مصرف المعهود  
او الممنى الاقوي وهو الكسر الرابع والتي يعطيه التامل في تلك الاخبار  
وهو لا يخفى بهؤلاء مع بعض ان الراد هو الخمس المصطلح اذ ليس فيها ما



ينوهم دلالة على المعنى الاتي الا ما في بعضها من قوله تصدق بخمس  
 مالك نظرا الى ظهور الامر بالتصدق وازافة الخمس الى المال في ارادة  
 الكسر الخاص وفي مره له تصدق من قوله اتنى بخمسه فانه به  
 فقال هو لك ان الرجل اذا تاب تاب الله عليه وشئ منها لا ينقض ما ثبت  
 المطلوب اما الامر بالتصدق فظهوره في ذلك ظهور بدوي ناش من  
 تداول اطلاق الصدقة على ما يقال الخمس من سائر الصدقات الواجبة  
 وهو لا يصح لان يكون قرينة على صرف لفظ الخمس في الرواية من  
 معناه الشرعي الذي لا ياتي من نسبة التصديق اليه بل اضيف التصديق  
 اليه في بعض الاخبار ل لا يبعد دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية فيه  
 كقائمه من الصلوة والزكاة والصوم والحج ونحوها من الالفاظ المستعملة  
 في ابواب العبادات لكثرة استعماله في لسان الشارع بمثابة صار اللفظ  
 منقولا اليه وموضوعا له بالوضع المجني ومع الالباء عن ذلك فلا مجال  
 لانتكار ثبوت الحقيقة المنتشرة في ذلك في زمان الصادقين عليهما السلام  
 ولا ايراد ثبوتها فيه في زمانهما لا ينفع في حمله عليه في كلام من تقدمهما  
 من الائمة كما في رواية ابن زياد المتقدمة عن ابي عبد الله حيث ان كلامه  
 حكاية لكلام امير المؤمنين فلا وجه حمله على المعنى الشرعي في قوله  
 في هذه الرواية اخرج خمس من ذلك المال لان كون كلامه حكاية  
 الكلام انما يمنع لو لم يكن المقصود الا مجرد النقل والحكاية لا يثبت  
 الحكم كما هو المفروض في الرواية فذكره في مقام بيان الحكم دليل على ارادة  
 ما هو ظاهر عند المخاطب حال الخطاب والمفروض ظهوره عنده حال  
 الحكاية في ارادة خصوص المعنى الشرعي ولما اضافة الخمس الى المال  
 لا يوجب ظهوره في ارادة الكسر الخاص ولو لم يظهر في ذلك

فهو ظهور بدوى يرتفع بظهور لفظ الخمس في العلة وهي قوله ان الله  
رضى من الاشياء بالخمس في خصوص الحق المالى لان ظهوره  
في ذلك اقوى من ظهور الاضافة في ارادة انكسر الخاص  
بل وظهور الامر بالتصدق في ارادته لو سلم ظهوره فيه كما  
قد يدعى لان المطلق منه ينصرف الى ارادة خصوص الحق الخاص  
بظهور لا يزاحمه ظهور الاضافة او الامر بالتصدق لو لم يقل  
بشئ الحقيقة الشرعية او المشرعية فيه فضلا عما لو قلنا به كما ليس من  
البعيد بل يمكن دعوى القطع بذلك بالنسبة الى المشرعية ودعوى ان  
المراد بالاشياء خصوص الاموال المختلطة المذلول عن حكمها لا الاشياء  
الكليّة المعنوية بما فيها مما يجب فيه الخمس شرعا ففيها من التمثل  
البارد والتأويل الناسد مالا يخفى لما عرفت من ان الفرض في السؤال  
انما هو معرفة حكم المال المعنوي بهذا العنوان وهو شئ واحد وان كان  
مركبا من اجزاء مختلفة بحسب الحل والحرمه ويشهد قوله انى اكتسبت  
مالا انغمضت في مطالبه حلالا وحراما ولا ادري الحلال منه والحرام  
بيانا لما اوجب الاشكال في نظره والمناسب ليكون المراد من الاشياء  
الاموال المختلطة قوله انى اكتسبت اموالا بعضها حلال وبعضها حرام  
للاغمض في مطالبها مع ان ذلك انما يتم لو كان المال المختلط عنده ملائما من  
من اموال مختلفة بحسب الجنس كالديار والدناير ونحوهما دين ما كانت  
متحدة اذ لا يصدق الاشياء حيث لا يقال مثلا ادفع من هذه الاشياء  
الشر او الخمس ولم يعلم كون مورد السؤال هو خصوص المختلف مع  
انك قد عرفت ان ارادة هذا المعنى في العلة لا يتناوب ملاقاة التمثل  
لانها في قوة التمثل الحكم فيها لانه قد حكم بها وجوب دفع الخمس

اي الكسر الخاص من المال حسبما توهمه المنوهم فقوله بهد ذلك ان الله  
رضي من هذه الاموال بالتحس اي الكسر الخاص بمنزلة ان يقول  
يجب دفع هذا الكسر من المال لانه يجب دفعه اذ لم يحتسب عدم  
رضائه سبعا . دفع هذا المقدار وانه حكم اخبره الامام من عنده حتى  
يطل برضائه له نعم يمكن ان يقال ان ارادة الحق الخاص من العلة  
لا يستلزم ان يكون ماوجب دفعه بقوله تصدق بخمس مالك خصوص التحس  
المصرف في المصرف المهود حتى يكون دليلا على المدعى لاحتمال ان يكون  
الامام انما نملك بهذه الكمية في مقام بيان منشأ حكمه بوجوب دفعه  
هذا الكسر وكانه اجتماع من الامام في حكم لواقعة لمعانداته تبارك  
وتعالى حيث رضي من الاشياء بالتحس اي ما هو حق خاص يتعلق بالمال  
استكشف رضائه بهذا المقدار فيجب دفعه من المال المختلط واما ان  
مصرفه هو مصرف التحس المصطلح او غيره فلا دلالة له عليه فبقى  
ظهور التصديق والاضافة على حاله لكنه كما ترى بعيد عن معاق التعليل  
غاية البعد وان كان معنى لطيفا في نفسه لان الظاهر كونه في مقام تطبيق  
الكبرى على الصغرى الشخصية ومن هنا يظهر وجه ظهور قوله في  
رواية حسين بن زياد المتقدمة ان الله رضي من المال بالتحس في ارادة  
التحس المصطلح واما قوله هو لك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه فلا  
دلالته على المطلوب لان الظاهر كونه تملكا له من الامام من قبل نفسه  
وشركائه في التحس اذ من البعد قبوله صدقة بناء على عدم حرمة مثل  
هذه الصدقة ثم رده اليه فظهر انه لا ينبغي التأمل في ظهور رواية  
السكوني وحسين بن زياد المتقدمتين في ارادة التحس المصطلح بقرينة التعليل  
كظهور قوله في رسالة المنعبد يخرج منه التحس وقد طالب ان الله طهر الاموال



بالحس في ذلك فترفع اليد به--- هذه الظهورات لقوتها من بعض  
 الظهورات البدوية في بعض فقرات تلك الاخبار خصوصا بعد اعتقادها  
 بظهور المروي عن الحصول في ذلك لاث عد المال المختلط بالحرام مع  
 ما يجب فيه الحس المبروف بوجوب ظهور ارادة الحس في مودده والا كان  
 المراد ما يعم الحس الممهور في ماعده وهو مضافا الى مخالفته لظهور وحدة  
 السياق القاضية بوحدة الحكم في الجميع والمفروض ان الحكم في ماعده  
 وجوب الحس الاصطلاحي فلو كان الواجب فيه اخراج الكسر الخاص  
 وقع الاختلاف في الحكم المخالف لظهور الوحدة المحكية خلاف ظهور  
 لفظ الحس في نفسه لانصرفه عند الاطلاق الى المعنى الشرعي وذكر  
 في محكي المستند بعد ذكر اخبار الباب ما لفظه اقول اما الخمس بالمعنى  
 الممهور فالظاهر عدم ثبوته فيه لان الاصل ينفيه والروايات المزبورة غير  
 ناهضة لاثباته اما رواية الحصول فلان الرواية على النحو المذكور انما هو  
 ما نقله عنه بعض المتأخرين وقال بعض مشايخنا المحققين وذكر الصدوق  
 في الحصول في باب ما يجب فيه الحس رواية كاصحبه الى ابن ابي عمير  
 عن غير واحد عن الصادق عليه السلام قال الحس في خمسة اشياء على  
 الكنوز والمعادن والفصوص والقبية ونسي ابن ابي عمير الخامس وقال مصنف  
 هذا الكتاب الخامس الذي نسيه مال يرثه الرجل وهو يعلم ان فيه من  
 الحلال والحرام ولا يعرف اصحابه فيؤديه اليهم ولا يعرف الحرام يحسنه  
 فيخرج منه الحس انتهى وانا تفحصت عن الحصول فوجدت الرواية  
 فيه في باب ما فيه الحس من بعض نسخه هكنا الحس في المعادن والبحر  
 والكنوز ولم اجد الرواية بالطريقتين المذكورين فيه مع الفحص عن  
 اكثر اجاياه وفي بعض اخر كما نقله بعض مشايخنا ولمسل نسخ الكتاب

مختلفة ومع ذلك لا يبقى فيه حجة مضادة الى عدم صحتها في الوجوب  
 انتهى كلام صاحب المستند اقول قد خلط قدس سره بين متن رواية  
 عمار بن مروان المشتمل على الفقرة المتقدمة وهي قوله والحلال المختلط  
 بالحرام اذا لم يعرف صاحبه وبين رواية ابن ابي عمير الذي ذكر الصدوق  
 في الحصال نسيانه الفقرة الخامسة واستقر بظنه كون الامر الخامس  
 المنسي هو المال الذي يرثه الرجل وهو يعلم ان فيه الحلال والحرام على  
 طبق ما نقله عنه بعض مشايخه وذلك لان الرواية على النحو المذكور وهو  
 اشتماله على المال المختلط بالحرام انما هي رواية عمار بن مروان وما نقله  
 من بعض مشايخه انما هو ما ذكره الصدوق في رواية ابن ابي عمير ومن  
 اجل هذا الخلط روى متن خبر عمار بن مروان عن الحصال بسنده  
 الى ابن ابي عمير وجعل ما ذكره بعض مشايخه نقلا عن الصدوق في  
 الحصال من نسيان ابن ابي عمير للامر الخامس قادحا في الرواية بامتن  
 المنقول عن عمار بن مروان ومراوده من عدم وجدان الرواية بالطريقين  
 المذكورين في بعض نسخ الحصال الطريق المنقول عن عمار بن مروان  
 والمنقول عن ابن ابي عمير حيث وجدان رواية في تلك النسخة على حسب ما  
 نقله وهو قوله الخمس في المعادن والبحر والكوز وانما وجد الرواية بالطريق  
 المنتهى الى ابن ابي عمير في نسخة اخرى طبق ما نقله بعض مشايخه من  
 الصدوق فقصده بما ذكره كله اثبات ومن في امتن المنقول عن عمار  
 بن مروان نظرا الى ما ذكره بعض مشايخه من ذكر الصدوق نسيان ابن  
 عمير الامر الخامس في الرواية التي اسندوها اليه وعدم وجدانه لرواية  
 عمار بن مروان في نسخ الحصال مع الفحص التام في اكثر ابوابه وانما  
 وجد رواية ابن ابي عمير في بعض نسخه ومن الواضح ان شيئا من هذا

لا يصلح قادحا لخبر ابن مروان اما ما ذكره الصدوق في خبر ابن ابي  
 عمير من النسيان فواضح واما عدم وجدانه له فلان عدم وجدانه  
 في النسخ التي راجعها ليس اشارة قطعية على عدم الوجود في الخصال  
 لقوة احتمال سقوط الرواية المذكورة في النسخ التي تنحصر فيها ومن  
 البعيد زيادتها في النسخة التي راجعها صاحب الوسائل والحدائق قال في  
 الوسائل روى عن الصادق في الخصال عن ابيه عن محمد بن يحيى عن  
 محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت  
 ابا عبد الله يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنمة والحلال المختلط  
 بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمسة وعن احمد بن زياد عن فخر الهمداني  
 عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله قال  
 الخمس على خمسة اشياء على الكنوز والمعادن والنوص والغنمة ونسي ابن ابي  
 عمير الخامس انتهى وفي الحدائق روى ايضا خبر ابن مروان عن الخصال  
 موصفا سنده بالقوة هذا وانسخ المطبوعة التي راجعناها مشتملة على نقل خبر  
 عمار بن مروان في باب الخمسة مع اسقاط الفقرة الرابعة وهي المال المختلط  
 بالحرام ثم بفاصلة رواية اخرى نقل رواية ابن ابي عمير المشتملة على امور  
 اربعة وذكر ان ابن ابي عمير نسي الخامس واستغرب هو كونه مالا يرثه  
 الرجل ولا يعرف الحلال والحرام منه على حسب ما نقله بعض مشايخ النراقي  
 لكن نقل صاحب الرسائل والحدائق لخبر عمار بالمتن المتقدم المتضمن  
 لتلك الفقرة حدانا الى الفحص التام في اكثر نسخ الخصال فوجدناه في  
 غير واحدة من النسخ الصحيحة الخطية مشتملا عليها طبق ما نقله في  
 الوسائل والحدائق ولولا وجدانا كفي شهادتهما فيتمين سقوطها عن  
 النسخ الخالية منها ويشهد له ذكر الصدوق هذه الرواية في باب الخمسة



ولولم تكن الرواية مشتملة عليها لكان اللازم بمقتضى ضبطه الاخبار في  
الابواب بحسب ما تشتمل عليه من عدد الامور ذكرها في باب الاربعة  
واما ذكره لرواية اخرى في ذيل هذه الرواية لانشتمل الا على امر واحد  
فهو اشكال على الصدوق لخروجها عن منهاجه الذي نسج عليه الاخبار  
فليس ذكره لها قرينة على عدم وجود هذه الفقرة في متن الرواية وليس  
في هذا الباب ما يشتمل على اقل من خمسة الا تلك الرواية وبشهادتها  
ذكرنا استقراره كون الفقرة المنسوبة للمال الموروث الذي لا يعرف الحلال  
والحرام منه اذ الظاهر ان منشأه وجود هذه الفقرة في رواية عمار والا  
فلا يظن بالصدوق ان يمين الخامس باجتماعه ومن البعيد وجود مستند  
اخر له غير رواية عمار الا ان يقال لو كان المنشأ وجودها فيها لم يكن وجه  
لزيادة خصوصية كون المال المختلط ميراثا لكن الظاهر ان قوله مال يرثه  
الرجل من باب التمثيل فلا يذني لاشكال فيها من هذه الجهة نعم  
يمكن النسخ عن دلالتها على الخمس بالمعروف بدعوى ان المراد من  
الخمس فيها هو الكسر في جميع الامور المذكورة فيها ووجوب صرفه  
في ما عدى المختلط في بني هاشم مستفاد من الدليل الخارجي كادلة  
توزيع الخمس وغيرها ولولاه لم تبدل الرواية على وجوب  
صرفه في مصرف الخمس المهود وامله الى ذلك ينظر ما عت المتقد  
بعد قدحه في خبر عمار من عدم دلالة على الوجوب ولا يلزم من ذلك مخالفة  
لوحة الباق لان المراد من الخمس في الجميع هو الكسر ودلالة الدليل  
على وجوب الصرف في بني هاشم في ما عدى الرابعة لا يوجب اطلاق  
لوحة الكثرة كما ترى خلاف الظاهر بل الظاهر من الخمس عند  
الاطلاق هو معنى المهود مع ان مخالفة الوحدة في الباق لا لازم

لا ترتفع بارادة الكسر في الجميع لان الوحدة قاضية بكون الامر الرابع  
 كسائر الامور في وجوب صرف الكسر المخرج منه في مصرف الخمس  
 المهود فلا ينبغي التأمل في ظهور الاخبار بعد ملاحظة بعضها مع بعض **ف**  
 في ما ذكرنا ومن هنا ذهب المشهور اليه بل عن البيان نسبت الى ظاهر  
 الاصحاب واپس ذلك الا لاجل انهم فهموا من ظواهر تلك الاخبار  
 اختصاصه بمصرف الخمس المهود وروى ما يستدل عليه بالموثق من **ف**  
 الصادق انه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر  
 على شئ ياكله ويشربه ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شئ  
 فليبعث بخمسه الى اهل البيت لا دلالة فيه بوجه لان وجوب بيع  
 خمسة اليهم في مفروض الرواية من جهة ان ماصار في يده من السلطان  
 من جملة الغنيمة لا من جهة اختلاط ما عنده بما صار في يده من عمل السلطان  
 كما هو واضح والله العالم باحكامه



الحمد لله والثناء دلي عليه وبعد فلهذه مسائل خمس في اهم  
 ما حدث لخمس : (المسئلة الاولى) هل الخمس مما هو فيه يقسم اسد اسدس  
 لله تعالى وسدس الرسول وسدس لذي القربى والنصف الاخر الى ثلثة  
 اقسام للبناي والمساكين واليتامى من ل الرسول او اخماس لاسهم  
 الرسول وانما ياخذ لنفسه ، اكان لله المرفق بين الاصحاب هو الاول بل من  
 محكي القضية ، لا تصار الاجماع عليه وعن الامالى انه من دين الامامية  
 عن بعض غير معروف وامله و حنيفة وبعض اشافعية القول بتقسيمه  
 اخماسا اقاط - هم الرسول و بما محكي استظهاره من ان الجنيح وحجة  
 المشهور بعد ظاهر الآية خبر دات على تقسيمه - ث حصص لكل  
 واحد من المذكورين في الآية واحد منها وهي مائة ابن كبير ومرفوعة  
 الحسن بن علي ورواية بونس ومروية حماد بن عيسى المجهور ضمهها  
 بالشهرة ولا وجه يستند اليه للمقول الاخر عدى صحبة رضى بن  
 عبدالله عن ابي عبدالله قال كان رسول الله اذا اناه انتم اخذ صفوه وكان  
 له ذلك ثم يقسم ما بقى خمسة اخماس وياخذ خمسة ثم يقسم الاربع  
 مائة اخماس بين الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذه اخماسا  
 ياخذ خمس الله لنفسه ثم يقسم الاربع مائة اخماس بين ذوي القربى  
 واليتامى والمساكين وانا السبيل يعطى كل واحد منهم خمسا وكذلك  
 ياخذ الامام كما اخذ الرسول ورواية يذب عنه كما في النصف سدم دلالة



ذلك على ان تقسمه على الله عليه واله كذلك كان لاجل كونه وظيفة  
شرعية في تقسيم الخمس وانما يدل على انه انما فعل في الخمس من  
المذم الذي يؤتى اليه هذه القسمة بعد ما كان ياخذ منه صفوه لنفسه  
فهو حكاية لفعل النبي فلا يدل على ان التوزيع شرعا كذلك اذ لم  
الدعى الى ذلك السمة على الباقيين وتوفير الباقي ليزداد ما يدفع الى بقى  
المستحقين حيث ان ما لله من السهم كان له فجاز عن حقه ووزعه على  
رؤس اتي ارباب الخمس فدفع الخمس من الخمس الى كل واحد منهم  
ليس من جهة كونه سهمه بحسب ادعاءه من ذلك بل سهمه الذي  
يستحقه هو السدس والزائد لاجل توزيعه سهمه الذي هو السدس الى  
خمسه اخماس واطاف على كل واحد من الاسداس الخمسة خمسا  
فصار لكل واحد من المستحقين خمس من الخمس واخذ ما كان لله من  
الخمس بعد اضافة خمس من سدسه على سهمه تعالى لنفسه فصار ما  
قبضه السدس المقرر له تعالى مع الخمس من سدسه ويمكن المضابقة عن  
هذا الحل بمخالفته لظاهر قوله ياخذ خمس الله لنفسه لظهوره في كونه هو  
المقرر له من السهم لا ماقرره النبي له بحسب ما وزعه مع انه لو كان ذلك  
بتوزيع النبي لاقتضى رعاية التوفير للباقي اضافة تمام سدسه الى سهام باقي  
المستحقين اذ مرجع هذا التوزيع الى استثناء الخمس من سهمه لنفسه  
اذ سهم الله تعالى له ولا معنى للرعاية له بتوفير حصته كبقوى المستحقين فجعله  
الخمس له تعالى حيث لا ياسب تمام الرعاية لانه في الجواز عن حقه راسا وقضية  
هذه القسمة اخرج الخمس من سهمه الذي اضافته على سهام الباقيين لنفسه لان  
ما كان لله بحسب اصل القسمة اءاء هو السدس والمفروض ان هذا الفرض لا يتمشى  
في جانبه تعالى الا ان يقال ان الوجه في ذلك ملاحظة مساوات جميع السهام اذ

لولا ان كان لنفسه ما كان له تعالى من السدس وكان لكل من ذوي  
القرنى واليتامى والمساكين وابناء السبيل خمس وربع من سدس الخمس  
لكنه بعبء لازراعة التوفير على الباقيين اولى بالملاحظة من هذه الرعاية  
على ان ظاهر قوله وكان رسول الله اذا اتاه المنعم بصنع كذا هو الهدوم  
وجريان المادة وهو انما يناسب كونه وظيفة شرعية له فلا وجه للحنافشة  
في ظهور الصحيحة في ان هذه النسبة هي الوظيفة شرعا ولا يرفع اليد  
عنه بالاية لانها كالصريح في ذلك والاية ظاهرة في مقالة المشهور  
فيرفع اليد عن ظهورها وتحمل على ان ذكر الرسول بعد ذكر الله تعالى  
يلحظ ان سهمه للرسول وان كان ظاهرا للام هو التوسيه والتشريك  
في الاستعناق ويهون الخطب ورودها في مقام اصل التشريع وليست  
كسائر ما يساق في مقام التشريع فاطرة الى التكيفات الاخر لكن مع  
ذلك لا مجال للاعتداد على الصحيحة في مقابل سائر الروايات المتضدة  
بظاهر الاية المنجبر ضمها لانها بالشهرة المحققة بل قد سميت حكاية  
الاجماع عليه من الاتصار والفتية ونسبته الصدوق الى دين الامامية  
فيتعين حملها اما على التفة كما هو المحكى من جملة لاشتغال مضمونها  
بين العامة او على ما اجاب به الفاضل في المختلف واما استبعاد جماعة منهم  
صاحب المدارك بمناقات ذلك لقوله في اخر الرواية والامام ياخذ كما ياخذ  
رسول الله فما لا وجه له لان الظاهر من ذلك هو اخذ الامام لنفسه  
المنعم والخمس كما كان ياخذ النبي فالمراد منه استعناق الامام لنفسه  
المنعم بعد رسول الله واخذها كما كان يستحقه وياخذها لا انما ياخذها الخمس  
على ان يقسمه بهذه النسبة حتى يكون قرينة على ان هذا التقسيم من  
النبي كان لاجل الوظيفة فيناهي الحل على ما ذكر لظاهر هذه الفقرة كما

توهمه صاحب المدارك بل مع قطع النظر عن وجود الاخبار الاخرى لانه  
على التسديد في القسمة ليس من البعيد دهور ظهور الصحبة بل  
صراحتها في كونها موقفة لمجرد الحكاية عن فعل النبي لا بيان ماهو  
الوظيفة الالهية في القسمة ونفس الفعل لا ظهور له في انه نشأ عن كونه  
طبق الوظيفة الاولى ولو سلم ظهوره في ذلك منعا من حجة مثل هذا  
الظهور اذ لا دليل على استباره واما المورد التي تاخذ فيها بظهور الافعال  
فهي حيث ما كانت في مقام بيان الحكم لشرعي والا فمجرد ظهور الفعل  
في شيء لا يقتضي البناء عليه مع عدم وروده في مقام بيان ماهو الحكم  
شرعا في ذلك المورد فالانصاف ظهور الصحبة ان لم نقل صراحتها  
في ما استفاده منها في المختلف واما ما تقدم منا في المضائق عن هذا المعنى  
فانما هو انك ببعض الوجوه الاعتبارية في دفع اليد عن مثل هذه  
المرتبة من الظهور واما ما استفاد منها من استدامة النبي على ذلك فلا  
يعمد ارادة هذا المعنى بل يؤكد لار لحاظ التوفير لاهم الباقي لكونه  
خصلة محمودة يقتضي الاستمرار عليه وتوهم انه لو كان الغرض ذلك لاقتضي  
اضافة ما اخذ من صفات المضم على سهام الباقي حرصا على التوفير  
عليهم مدفوع باحتمال اقتضاء المصلحة الا تفاظ بها للصرف في واد  
اخر تمس الحاجة فيها بصرفها فظهور الاية كونه السنة المذكورة مصارف  
الخمس غير ما اوضح بشيء هذا مع وجود الاخبار المذكورة الوافية بالدلالة  
على ذلك ثم ان بعضها سبق شارحا للمراد من الاية كقصة ابن بكير عن  
بعض اصحابنا عن احدهما في قوله واعلموا انما غنتم من شيء قلت قد  
خمسته والرسول قال خمس الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس  
ذوي القربى لقربة الرسول الامام واليتامى يتامى ال الرسول والمساكين



سا كينهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ورواية سليم  
 بن قيس الهلالي في تفسير الآية وفيها نحن واقعة هي بذى القربى فدلتنا  
 على ان المراد من ذى القربى في الآية هو الامام فيكون خمس ذى  
 القربى الامام واولاد عليه ايضا مرفوعة الحسن بن علي بن بعض  
 اصحابنا قال الخمس من خمسة اشياء الى ان قال واما الخمس فيقسم ستة  
 اقسام -هم لله -هم لرسول -هم لذى القربى -هم للمساكين  
 -هم لابناء السبيل فالذى لله -سوله احق به ولذى لرسول هو لذى القربى  
 والحجة في زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل  
 من آل محمد ثلثين لاجل لهم الصدقة ومرسلة حماد بن عيسى عن  
 بعض اصحابنا عن العبد الصالح قال يقسم الخمس ستة اقسام -هم لله  
 -هم لرسول لله -هم لذى القربى -هم لليتامى -هم للمساكين  
 -هم لابناء السبيل ف-هم لله -هم رسول لاهل الامر من بعد الرسول  
 ورثه فله ثلثة اسهم -همان وراثة -هم مقسوم له من الله فله نصف  
 الخمس كلا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته ولارب ان مقتضى هذه  
 الاخبار كون المراد من ذى القربى في الآية هو الامام لانها تجري مجرى  
 القرينة على ارادة الخاص من الآية وان كانت هي بنفسها لاندل عليه  
 لان ذى القربى بمع سائر اقارب النبي غير الامام بل يمكن ان يقال انها  
 من هذه الجهة ايضا غير دالة مع قطع النظر عن سائر الاخبار الدالة على  
 ان ذوى القربى هم اقارب النبي لانها تصدق على قرابة الغانم لان كون  
 الالف واللام في القربى عوضا عن الضمير المحذوف المضاف اليه اي  
 لذى قرابه بنى النبي مما لا ظهور للآية فيه بل يمكن دعوى ظهورها في  
 قرابة المخاطبين بقوله واعلموا انما غنمتم من شئ بل هو المناسب لاعتبار

مع قطع النظر عما علم من سائر الاخبار قالاية بنفسه الا ان دل على شيء  
منها وانما يدل على ان لدى القرابة سهم من الخمس ثم علمنا من الاخبار  
ان المراد منه ومن البتامي والمساكين فيها قرابة النبي وابناء السبيل من الله  
فصارت هذه كالفريضة على الالف واللام في عناوين هذه الطوائف  
بدل من الضمير الراجع الى الرسول ولولا تلك الاخبار المبينة لكون  
المراد من ذي القربى هو الامام لاخذنا بمقتضى اطلاق الطيعة على كل  
ذي قرابة من النبي لو لم نقل بظهوره في العموم لكل ذي قرابة منه كما هو  
ظاهر غير واحد من الاخبار الصحيحة ربي المتقدمة ورواية صفوان  
عن ابن مسكان عن زكريا بن مالك عن ابي عبد الله انه سئل عن قوله  
تمالي واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول يضمنه في سبيل  
الله واما خمس الرسول فلا قرابة وخمس ذي القربى لقربائه واليتامي يتامي  
اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل  
فقد عرفت اننا لا ناكل الصدقة ولا نحل لنا فهي للمساكين وابناء السبيل  
ورواية بن مسلم عن الباقر في تفسير ذي القربى قال هم اهل قرابة نبي  
الله قلت منهم البتامي والمساكين قال نعم فان مقتضى هذه الرواية ورواية  
صفوان وصحيفة ربي نظرا الى ان الجمع المضاف فيهما يفيد العموم هو  
العمل على العموم وحيثما تقع المعارضة بين هذه الاخبار والاخبار  
المتقدمة فربما يوفق بينهما بان التعبير بالجمع في هذه الاخبار اما بما يحافظ  
ارادة جميع الائمة او بارادة اصحاب الكساء واما بلحاظ كل امام واولاده  
وهو الاله من باب انتفايى لكن ملاحظة ظهور هذه الاخبار والاخبار  
المتقدمة تقتضى بعدم الحاجة الى مثل هذه التوفيقات البعيدة لان الاخبار  
المتقدمة بظواهرها قرائن على ارادة خصوص الامام في الآية فتصير بضميمة



هذه دالة على ارادة الخاص بعد ما لم تكن دالة عليه لأنها كانت تدل على  
العموم كما ربما يقل وأما هذه الاخبار الدالة على العموم فليست ناظرة  
الى هذه الجهة وإنما هي مسوقة لتقسيم دلالة الآية من الجهة التي اشرنا  
اليها وهي صدق ذي القربى على اقارب غير النبي فهي ناظرة الى اخراج  
غير اقارب النبي لا دخال جميع اقاربه وبشمله اذ افاض اقارب النبي  
بالامام في موثقة ابن بكير في قوله وخمس ذوى القربى  
اقاربة الرسول الامام فذكر الامام غيب قرابة الرسول بجري مجرى  
اشرح لما هو المعنى بذوى قرابة النبي فيخرج من جميع هذه الاخبار بعد  
ضم بعضها الى بعض اختصاصهم ذى القربى بالامام ولاحق لغيره  
من اقارب الرسول فيه كما هو المشهور بل عن محكي الانتصار وبجمع البيان  
دهوى الاجماع عليه فلا يمتنى الى ما من الاسكافي من القول بعدم ذى  
القربى في الآية ثم انه يستفاد من بعض هذه الاخبار امران احران  
الاول ان الامام يستحق سهم الله وسهم رسوله فيكون له نصف الخمس  
كما يدل عليه مرفوعة الحسن ومروسة حماد بن عيسى المتقدمين  
وصحيفة الزنطاي عن الرضا في تفسير الآية قال فما كان لله فهو لرسول الله  
وما كان لرسول الله فهو للامام ومرفوعة احمد بن محمد قال والنصف له  
بني نصف الخمس الامام خاصة والنصف لبيتى والمساكين وبناء السبيل  
من آل محمد الذين لا يحل لهم الصدقة ولا الزكاة موضحهم الله مكان  
ذلك الخمس اثناني ان المراد من الطوائف الثلث هم البيتى والمساكين  
وابناء السبيل من آل الرسول فلا يعم غيرهم من اقسام هذه الطوائف كما  
يدل عليه قوله في موثقة ابن بكير المتقدمة والبيتى بيتى آل الرسول  
والمساكين مساكينهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج عنهم الى غيرهم وقوله  
في المرفوعة المتقدمة احمد بن علي والنصف لبيتى وآل بيتى وابناء



السبيل من آل محمد الذين لا نحل لهم الصدقة وفي منها ما في المرفوعة  
 لأحمد بن محمد وهو المراد من قوله في رسالة حماد بن عيسى المتقدمة  
 والنصف الباقي لأهل بيته خصوصا بملاحظة ما في صدرها من قوله  
 وسهم لليتامى وهم المساكين وهم لأبناء السبيل ويدل عليه أيضا  
 قوله في رواية صفوان واليتامى يتامى أهل بيته فجعل هذه الأربعة بهم  
 فيهم وأما المساكين وأبناء السبيل فقد عرفت أن الأناكل الصدقة ولا نحل  
 لها فهي للمساكين وأبناء السبيل فإن قوله فقد عرفت أن الأناكل الصدقة  
 ولا نحل لها موقوف لبيان اختصاص سهمي الطائفتين بهما من آل محمد  
 ولو كان المراد الأعم منهم لم يتجه هذا وقوله فهي المساكين وأبناء السبيل  
 استنتاج من تلك القضية يعني أن عدم كل الصدقة وعدم حليتها يعني  
 اختصاص سهم المساكين وأبناء السبيل بهما من آل محمد وقوله في رواية  
 ابن مسلم قالت منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل قال نعم وبهذه  
 الأخبار تفيد المطلق منها ثم إن هذه القسمة لا تختص بخمس الغنائم كما  
 أشرنا إليه في صدر المسئلة بل تعم كل ما فيه الخمس من المأذن والكنوز  
 وأرباح المكاسب والأرض المشتراة والمال المختلط بالحرام وهذا هو المشهور  
 بل ربما حكى الإجماع عليه وفي التذكرة نسبة إلى علماءنا ويدل على  
 ما عدى الأخيرين ظاهر الآية حيث أنها طبقت في غير واحد من الأخبار  
 على غير غنينة دار الحرب نظراً إلى إرادة مطلق الفائدة من الغنينة وعن  
 الرضا استفاضت الأخبار في عموم الغنينة في الآية ومن هنا  
 استدل جماعة على وجوب الخمس في غير الغنائم بالآية وعن الحديث نسبة عموم  
 الغنينة في الآية إلى جميع الأصحاب ما عدى الشاذ منهم بل ربما يقال إن الغنينة  
 بقوله أو تشمل غير الغنينة الخاصة لأنما عطاها في الغنينة المكتسبة فتشمل

ارباح المكاسب لا تطابقها عليها بهذا الذي فضلا عن الكنوز والمعادن  
 والنصوص وكيف كان فلا إشكال في شمول ما هو المراد من التسمية في الآية  
 للأمور المذكورة إما بنفسها أو بملاحظة الأخبار ويدل على شمولها لغیر  
 التسمية ورودها في مواضع عديدة في الجاهلية حيث أنه وجد  
 كثير فصدق بخمسه فأنزل الله وأعلموا إنما فاتهم من شيء قال الله خمس  
 والارسل ولذي القربى) نعم الآية لا تشمل مثل لارض المشتراة والمال المختلط  
 بالحرامل لكن بعض المتقدم من الاخبار يقتضي هذه التسمية فيهما بعد ضم  
 ما دل على الخمس فيهما لأنه ينتفع بموضوع هذه التسمية لأن قوله في  
 رسالة حماد بن عيسى المتقدمة بقسم الخمس ستة اقسام ظاهر في ارادة  
 جنس الخمس وهو الحق الذي فرضه الله في الاموال لا الخمس من شيء  
 خاص وان كانت الامور المعدودة في صدرها خالية عنهما وكذلك قوله  
 في مرفوعة الحسن بن علي واما الخمس فيقسم ستة فقام فاذل الدليل  
 على وجوب الخمس فيهما تحقيق الموضوع الذي يقسم هذه التسمية فلا  
 دليل الى تخصيصها ببعض ما فيه الخمس من الكنوز والمعادن والنصوص  
 والله العالم المثلثة اثنية المشهور شهرة عظيمة كادت ان تكون اجماعا ان  
 المتعصب الى هاشم بالام يحرم عليه الخمس ويحمل له الزكاة وان نخيل  
 صاحب الحديث الاشتباه والخلط بين المقام وبين ما ذكره في باب  
 الوقف من دخول ولد البنت في الوقف عليهم لوقوفه على اولاده ان القاتنين  
 بحلبة الخمس له كثيرون ويبطل رحمه هذان كثير من اهل القول بدخول ولد  
 البنت في تلك المثلثة ذهبوا في هذه المثلثة الى عدم اتفاق المتعصب من  
 جانب الام والخمس وحلبة المدقة له خلافا لبيد المرتضى فذهب الى حلبة الخمس  
 له مداه مية دور وقوة وتحقيق الزامه ان الاخبار الواردة في هذا

الأخبار مختلفة بحسب الموضوع الذي رتب عليه حلية الخمس وحرمة  
 الصدقة من حيث العموم والخصوص ففي بعضها أتت بالحكم دلي آل  
 محمد وفي بعضها علي آل بيته وفي بعض آخر علي قرابته وفي  
 كثير منها علي بني هاشم وفي بعضها علي الهاشمي والهاشمي فلا بد  
 أولا من اجالة النظر في ظهور هذه الأخبار وملاحظة أنها ظاهرة في تحديد  
 ماهو الموضوع الذي ينطبق به الحلية والحرمة ثم ليس لها ظهور في ذلك بل المناوئين  
 المأخوذة فيها إنما ضربت للإشارة الى من يحرم عليه الصدقة وبحل له  
 الخمس وعلي تقدير ظهورها في التحديد يقع المعارضة بينهما من جهة ان  
 التحديد بالنواوين العامة يقتضي دخول غير الهاشمي وتحديد بني هاشم  
 والهاشمي يقتضي بحرمة الخمس وحلية الزكوة علي من لم يدخل تحت هذا  
 العنوان وان كان داخلا في المناوئين الاخر العامة من محو آل محمد وعل  
 بيته وقرابته فلا بد من ملاحظة ان ايا منها اظهر من الاخر وعلي تقدير  
 المكافئة في الظهور يلتمس المرجح وعلي تقدير الاجمال وعدم وجود  
 المرجح رجع الى ماهو مقتضى الاصول وعلي تقدير ظهوره انطبق الحكم علي  
 عنوان بني هاشم او الهاشمي بلا حظ صدقها علي من ينتسب من طرف  
 الام خاصة او يختص بمن ينتسب من جانب الاب سواء انتسب من  
 جانب الام او لم ينتسب فالتمسك بالاخبار التي انطقت بالحكم علي  
 هذين العنوانين يتوقف علي طي هذه المراحل والا فلو قيل باظهرية  
 الاخبار المشتملة علي المناوئين العامة الصادقة حقيقة علي من ينتسب  
 الي هاشم بالام لا يمنعنا التمسك بتلك الاخبار لانها بعد فرص اظهرتها  
 تجري مجرى القرينة علي ان اختصاص هذين العنوانين بالذكور من جهة  
 كل الامة باعتبارها وشدة الاهتمام بها ليس من اطلاق حقيقة بين



يخرج من يخرج عنها ويدخل من يدخل فيها ولقدى نستظهره نحن  
 من هذه الاخبار وهي الظاهرة فيها انها مسوقة للكشف عن مناط واحد  
 وتلك المناوئين كلها مشيرة الى موضوع الحلية والحرمة وكل منهما يحكى  
 منه بجهة منه فقد يلاحظ منه جهة الانتساب الى هاشم وكونه من  
 بنه فيعبر عنه بهاشمي او من كان من بنى هاشم وقد يلاحظ منه مجرد  
 جهة القرابة من الرسول فيعبر عنه بقرابته الى غير ذلك من جهات التعبير  
 وأنحاء الملاحظات وليست بصدد التعديد والكشف من حدود  
 الموضوع الذي ينوط به الحكم وذهاب المشهور الى عدم الاستحقاق في  
 المبعوث عنه ليس من جهة أنهم فهموا التعديد من هذه الاخبار لكنه  
 ترجع عندهم ظهور ما انطأ الحكم على المناوئين المذكورين على ظهور  
 ما اشتمل من المناوئين العامة اذ من البعيد اتساقهم على اظهرية تلك  
 الاخبار من هذه لان باب احراز الظهور وتعيين الاظهر باب قل انت  
 تتفق فيه الانظار وتتطابق الاذهان في الاستظهار فلو فهموا انها التعديد  
 لوقع بينهم اختلاف شديد فتوافقتهم في الحكم مع اختلاف المصدر  
 يكشف عن أنهم لم يفهموا منها ذلك فاذا كانت هذه المناوئين ملحوظة  
 على جهة الاشارة لزم النقص مما تشير اليه واحراز انه مخصوص المنتسب  
 الى هاشم بالاب او بهم من ينتسب اليه بالام ويمكن في تعيين ذلك  
 مسالة حماد لذوله فيها واما من كانت امه من بنى هاشم وابوه من سائر  
 القريش فان الصدقة تحال له وليس له من الخمس شيء وان الله تعالى  
 يقول اذهبهم لابلهم ولا يقدح فيها الارسال بعد الاخبار بعمل المشهور  
 ووصير المظلم الى مضمونه مع ان المرسل على ما قبل من اصحاب اجماع  
 المصابة فانها عينت موضوع الحلية والحرمة في خصوص من كان ابوه من

بنى هاشم فن كلن ابوه من سائر قريش او لم يكن منهم وانما كانت الامم بنى  
 هاشم فهو كالعالمى في عدم استحقاق الخمس من هنا يظهر بطلان ادعاه  
 صاحب الحديث من ابتداء المسئلة على كون ولد البنت ولها حصة موروثة من  
 المناط ليس ذلك بل لو فرض عدم صدق الولد على ولد الابن حقيقة  
 فضلا عن صافه على ولد البنت كذلك لقلنا باستحقاقه الخمس ولا  
 نقول باستحقاق ولد البنت له مع صدق الولد عليه حقيقة واما استحقاقه  
 لمنافع الميراث الموقوفة فهو بملاك دخوله في عنوان الولد حقيقة لو قلنا  
 بصدقه عليه كذلك كما حققناه في محله مستقصى ولا ملازمة بين صدقه  
 عليه حقيقة واستحقاقه للخمس في هذه المسئلة ولاجل هذا لم يقل  
 باستحقاقه آخبر من القائلين باستحقاقه في تلك المسئلة كما ظهر ايضا  
 عدم ابتنائها على صدق عنوان بنى هاشم الهاشمي كما يستفاد من شيخنا  
 ز في بعض تحريراته نظرا الى ان الحكم بالحلبة والحرمه انما انيط على هذين  
 العنوانين اما الاماطة على العنوان الاول فلا اخبار الدالة عليها كثيرة واما  
 الثاني فلقوله في موثق زارده يابن فضال لو كان المدل ما احتاج هاشمي  
 ولا مطلبى الى صدقة فان الله جميل في كتابه لهم ما فيه سعة ثم قال ان  
 الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان  
 لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة الخبر بتقريب ان عنوان بنى هاشم  
 وهاشمي كعنوان بنى تميم وشبهه والمنصرف منه من ينتسب الى هاشم  
 بالاب ولما الهاشمي فلا يصدق حقيقة على من ينتسب الى هاشم الام  
 وذلك لان جعل الاداد على صدق هذين العنوانين يتي على تصدي  
 اخبارهما لتحديد ومنه فظهر بتمام اخبار خبرهما غير مملوم غير ادعى  
 كونها اظهر من هذه ويجعل الادار على العنوانين الاخرتين فيها فوفق بهذا



وبين هذه الاخبار بارادة من يتسبب الى هاشم ولو من جانب الام  
 مجازا ولا وجه منه لدهوى الانصراف لوجود القرينة الظاهرة في خلاف  
 ما يقتضيه منصرف عنوان بنى هاشم او تجمل قرينه على ان الاخبار  
 المشتملة عليها ليست متصدية لتحديد وانما هي في مقام التمرض لذكر  
 طائفة ممن يحل له الخمس ممن يندرج تحت العنوان العام المأخوذ في غيرها  
 من الاخبار او تجري مجرى القرينة على ان خصوصية الانساب الى هاشم  
 ملغاة في مرحلة الحفاظ وانما الملاحظ فيه مجرد جهة القرابة وذكر عنوان  
 الانساب الى هاشم من جهة كونه محققا لقرابه لا من جهة لحاظه  
 مناطا على استقلاله ومع مجرد الحفاظ عن هذه الخصوصية يكون صدق  
 الهاشمي على من يتسبب بالام باحاط جهة القرابة حقيقة وان كان به سنا  
 العنوان من حيث نفسه مجازا فيرجع هذا المعنى الى ما اريد من سائر  
 الاخبار ويكون كلها في مقام التحديد فمجرد عدم دخوله في منصرف  
 بنى هاشم وحقيقة الهاشمي لا يقتضى الحكم بخروجه من الم يفرغ عن كونها  
 مناطين منع امكان ان يقال ان موثقة زيارة اجنبية عن المقام لانها  
 ناظرة الى معنى اخر وهو اظهار التفجع على ما جرى على المطلبين  
 والهاشميين وما هم عليه من الحالة المحزنة لاجل عدم ايصال الناس اليهم  
 ما جعل الله لهم في كتابه مما فيه سعتهم وبيان انه لو كان الناس على  
 العدل والعمل بما قرره الله في كتابه من حقوق بعض على بعض لما بلغ  
 امر الهاشمي والمطلبى الى اخذ الصدقة مع انها بالنسبة اليه كالتبة بالنسبة الى  
 غيره من الناس فلا تحل عليه الصدقة الا حيث تحل اليه على غيره لافي مقام بيان  
 ماهو الموضوع للحكم بحل الخمس وحرمة الصدقة حتى يمنع من صدق  
 الهاشمي حقيقة على من يتسبب الى هاشم بالام فقط فتش من ذلك



ان الاعتماد ليس الا على الرسالة المتقدمة واما قوله فيها ان الله تعالى يقول  
 ادهوم لا بائهم فليس ناظرا الى ان الوجه في عدم استحقاقه بم الانتساب  
 من جانب الاب على معنى عدم صدق كونه من بني هاشم حتى لو  
 فرض صدقه عليه حقيقة لاستحق ذلك لكنه لا يصدق بل في مقام  
 التريب للحكم المتقدم بان الرجل انما يدعى من جانب ابيه فن كانت  
 ابوه من سائر قريش انما يدعى قرشيا لا هاشمياً وان كانت امه من بني  
 هاشم ولعل نظر السيد في الذهاب الى استحقاقه عدم صحة الاعتماد  
 على الرسالة حسب مناه من عدم الاعتماد على اخبار الاحاد وصدق  
 سائر المناوين المأخوذة في سائر الروايات نظراً الى صدق الهاشمي عليه  
 وعدم انصراف بني هاشم عنه او كون الاخبار المشتملة على المناوين  
 العامة اظهر مما اشتمل عليهما ( المسئلة الثالثة ) هل يجوز صرف النصف  
 الاخر من الخمس في الطوائف الثلاث على نحو البسط والتوزيع عليهما  
 او يجوز صرف تمام النصف في صنف واحد منها لا بما ينزلة صنف واحد بناء  
 على اعتبار الفقر في اليتيم وابن السبيل على ما سيأتي فصرف النصف  
 الاخر الفقراء من ذوي القرابة وجهاز بل قولاً لا نسب اثنان منها الى المشهور  
 والاول الى الشيع في المبدوط والحلي في السرائر وحكي عن التقيع  
 والذخيرة وصريح ابي الصلاح وامل المنشاء لهذا الاختلاف اقتضاء  
 ظهور الآية والاخبار الدالة على تقسيم الخمس اسداساً واخماساً وجوب  
 التقسيم على الجميع واقتضاء جملة من الاخبار عدم وجوبه وان مصرف  
 النصف انما هو الفقراء من الهاشميين فيجوز ان يخص ببعض الطوائف  
 منهم كما في الزكوة مثل قوله في رسالة حماد المتقدمة انه تعالى جعل  
 لفقراء قرابة النبي نصف الخمس فانما هم من صدقات الناس ورواية

ابن طاووس الواردة في وصية رسول الله (ص) انه حدد من القران  
 اخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يدفعه الى ولي المؤمنين  
 واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير  
 من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي وما دل على ان الخمس  
 عوض من الزكاة عوضه الله بنى هاشم كقوله في مرفوعة احمد بن  
 محمد المتقدمة والنصف لليتامى والمساكين واياه السبيل من آل محمد  
 (ص) الذين لا تحمل لهم الصدقة ولا الزكاة عوضهم الله مكان ذلك  
 الخمس ولا يذهب عليك اه لو لم يظهر الآية في التملك كما هو مبني  
 الاستدلال على وجوب التوزيع لم ينفع في اثبات ما هو المطلوب منها  
 اذ غاية مفادها حينئذ ان نصف الخمس لهؤلاء الطوائف وامانت كل  
 واحد منها لوحظ مستقلا وعلى حده اولو حظ جملة بمنوان كونهم من  
 فقراء قرابة النبي فلا يثبت بظهورها في الملكية اذ المناط لحاظ كل صف  
 باستقلاله كما ان المناط في عدم وجوب التوزيع والبدل على الجميع  
 لحاظها جملة وبمنوان واحد وهو كونهم من فقراء قرابة الرسول والضعفاء  
 من اهل بيته كما لو لم يكن في الآية الا عنوان الفقراء او اقصر على ذكر  
 المساكين اشامل لليتيم وابن السبيل واريد وجوب الصرف فيهم بلحاظ  
 جهة المسكنة ومن هنا ظهر ان الملاك في وجوب التوزيع وعده به  
 بحسب دلالة الآية ليس شيئا من ظهور اللام في الملكية او الاختصاص فلا  
 ظهورها في الملكية مجدي في اثبات وجوبه ولا ظهورها في الاختصاص نافع  
 بمجرد عدم ثبوت الوجوب بل الملاك شيء اخر وهو طور لحاظ تلك الطوائف  
 بمنوان الجملة او الاستقلال فان كان الثاني ثبت التوزيع وان لم تكن اللام ظاهرة  
 في الملكية بل في الاختصاص وان كان الاول لم يجب ذلك وان كانت



اللام ظاهرة بل صريحة في التملك لان الملكية انما تثبت بالجهة ومراجعتها  
 الى وجوب الصرف فيهم في قبيل صرفه في غيرهم لامتلاكية النصف  
 لكل صنف فلا بد من النظر في ظهور الآية من هذه الجهة وظهورها  
 في كون النصف الاول ملك لله ولرسوله ولذي القربى فيقتضى وحدة  
 السباق تكون ظاهرة في الملكية لطوائف الثلث الاخر غير نافع في  
 الهدالة على هذه الجهة لاحتمال ان يكون القصد الى اثبات بقية الخمس  
 لهذه الجهة ويكون ذكر الصنف بيانا لطوائف المصرف لا لكون كل  
 صنف مالكا بالاستقلال لاسم من الخمس وان كانت الملكية ثالثة للجهة  
 على حسب ظهور المطف على مدخول اللام المفيدة لها لو سلم ذلك  
 فيكون الكلام على حذف لام واحدة مدخولها لفظ التامى بخلاف  
 ما لو قصد الاستئلال فان المحذوف حينئذ ثلاث لامات والكلام في قوة  
 انه لايتامى وللمساكين ولا بن السبيل على ان يكون كل لام كاشفا عن  
 ملكية سدس لدخوله او اختصاصه به على الوجهين في ظهور اللام  
 في الملكية او الاختصاص فظهر مما ذكرنا انه لا ينفع البحث عن ظهور  
 اللام في احدهما في ما هو المهم وليس من البعيد دعوى ظهور الآية في  
 القصد الى كل صنف بما هو لا من حيث انحراطه في جملة المجموع ويؤيده  
 تفسيرها في بعض الاخبار السادسة والخمس حيث انه لو كان المراد منها  
 ذلك لم يكن وجه التسديد بل المناسب حينئذ تربيع السهام وعلى  
 كل حال لا ارض ما دل على عدم وجوب التوزيع والبسط من الاخبار  
 المتقدمة ما دل على تسديد الخمس من الاخبار بل على تخيبيه كصحيحة  
 ربي بن عبد الله اذ الخمس حينئذ ينقسم نصفين نصف لهذه الطوائف  
 جملة ونصف ينقسم ثلثة اسهم لله ولرسوله ولذي القربى والتقي يؤدى في



النظر هو ما ذهب اليه الشيخ في المبسوط على ما حكى عنه وان كانت  
 خلاف المشهور بين المتأخرين اعتماداً على هذه الاخبار ولما لاخبار المستدل بها  
 على عدم وجوب التوزيع فاجنبه عن هذه المرحلة اما مرحلة حماد  
 فلاها في مقام ان الله من على قراءة النبي ان اخذهم عن صدقات الناس  
 التي هي اوساخ ما في ايديهم يجعل نصف الخمس هم فلا ينافي كون  
 هذا النصف مفسوما بينهم على حسب طوائفهم بالنسبة ومن هنا ظهر الوجه  
 في عدم دلالة ما دل على كون الخمس لقراءة عوض عن الزكاة فانه في مقام  
 اصل التوزيع هذا لا يقتضي ان يكون الخمس كالأزكاة في جواز اعطائه للجهنم  
 لصنف واحد من الفقراء فانما دل الدليل على اختلافهما في نوع الجمل  
 لم يناف البدلية وان كانت البدلية التامة تقتضي الاتحاد في كيفية الجمل  
 فجرد الموضوع لا يقتضي مشاركة الخمس مع الزكاة في هذه الجهة وبما  
 ذكرنا يظهر الحال في كل ما دل على ثبوت استحقاق النصف لدى القراءة  
 بهنوا الاجمال فانه ناظر الى انه شيء يخصه الله بقربة رسوله ولاحق  
 لغيرهم فيه واما في مقام بيان كيفية الاستحقاق للنصف الاخر ودعوى  
 انه اذا اعتبرنا الفقير في اليتيم كما هو مبنى الكلام فلا يبقى وجه لاستقلال  
 كل منهما بكونه مصرفاً لان المصرف في اليتيم حيث صرف في الفقير  
 فالمصرف هو الفقير من قراءة النبي مدفوعة بان اعتبار فقره لا ينافي  
 اعتبار خصوصية اليتيم وجعل اليتيم مستحقاً مستقلاً غاية الامرات  
 الشارع اعتبر صفة خاصة زائدة شرطاً في استحقاقه كما لو جعل صفة  
 اخرى كالاجاز او العدالة شرطاً فيه فجرد اعتبار هذه الصفة لا يوجب  
 ان يكون مصرفاً من هذه المصارف ويكون ما ثبت له هذا القطع  
 من القسمة هو جامع الفقير والالزام بالالزام له لو كان اليتيم صفة اخرى

غير التمر كالأقربت المدالة فرضا في هذه الطوائف الثلاث فأيضا هناك  
 از الشارع في استحقاقهم لسهامهم اقتر شرا لکن عند تحقق الشرط  
 لا يكون المستحق الا عنوان اليتيم وابن السبيل لاعتوان الفقير حتى  
 لا يكون كل منهما مصرفا مستقلا واما عدم الظفر على ابن السبيل غالبا  
 بالنسبة الى اغلب المكافين بالחס فهو استبعاد محض لا يصلح لكونه  
 وجها يرفع به اليد عن ظهور اخبار التسديس والتخميس لعدم صلاح  
 بعض الاعتبارات الشرعية لذلك مثل كون المقصود رفع حاجة جميع  
 الطوائف ولو بان يدفع تمام النصف من الحس في مال لبض وتغايه  
 من اخر لاخر وملاحظة السيرة المستمرة على ذلك لان مثل هذه  
 الوجوه راجع الى الاستبعاد ولا يصلح الاستناد في رفع اليد عما يقتضيه  
 ظهور الاخبار نعم ناقش بعض مشايخنا في دلالة الآية تارة باختصاصها  
 بالشافيين وكان الحس في زمان صدور الآية منهصرا في ما كان مجتمعا  
 عند النبي واخرى بان المراد من الموصول هو ما ضمنه جميع المخاطبين لا كل  
 مخاطب وليس من البعيد الالتزام بوجوب تقسيم مجموع الحس المجتمع  
 عند النبي او عند الامام وما ضمنه مجموع المخاطبين لا كل واحد منهم الى  
 جميع الاصناف بل الاشخاص نظرا الى ان حكمة الحس رفع حاجتهم  
 وهذا في وجوب تقسيم كل خمس من كل مكاف على الطوائف  
 والجواب اما عن الاول فبان اجتماع الانحاس في زمان صدور الآية في  
 يد النبي مع كون الخطاب الى الشافيين خاصة انما يقتضي عدم دلالتها  
 على المدعى لو كانت مسوقة لبيان حكم ما كان مجتمعا عند النبي خاصة  
 واما اذا كانت في مقام بيان ماهو الوظيفة في خمس الاموال بنحو الكلية  
 كما هو ظاهر ما تمت دلالتها عليه ولا يتأخر هذا اختصاص الخطاب



بالمشافهين لان معنى اختصاصهم بهم انهم هم الذين وجه هذا الخطاب  
 اليهم لانه مضمون الخطاب يختص بهم وهذه الدرجة من الاختصاص  
 لاتنا في كون الخطاب موقفا لضرب القاعدة الكتابية في الخمس في جميع  
 الاموال فان كانت المراد من الاختصاص هذا المعنى وهو ان  
 الخطاب الضارب لقاعدة في جميع الغنائم انما ورد في ماغنموه الذي  
 كان مجتمعا عند النبي فلا يقدح بانه من دلالتها وان كان المراد اختصاص  
 مضمون الخطاب بما غنموه الذي كان مجتمعا عند النبي وليست الآية  
 بصدد جعل الوظيفة في سائر الغنائم التي تنفق لغيرهم من المكلفين في  
 سائر الازمان فهو ممنوع اشهد المنع وليس للآية ظهور في ذلك اصلا  
 واما عن الثاني فليس مايتوهم كونه وجهها لارادة هذا المعنى الا كون  
 الخطاب بصيغة الجمع وهو بمجرد لا يصاح لتبيين ارادة ذلك اذ يصح  
 مثله مع ارادة كل واحد منهم بل يمكن دعوى ظهوره في ارادة الجمع  
 بهذا المعنى لا المجموع لان لحاظ المجموع راجع الى لحاظ الوحدة في الجميع  
 واعتباره شخصا واحداً وهو لا يناسب التعبير بلفظ الجمع وان صح بلحاظ  
 التركيب من الجميع مضافا الى ان ارادة ماغنمه جميع المخاطبين لا كل واحد  
 منهم مما تاتي جملة من الاخبار المسددة حملها عليه فان قوله في مرفوعة  
 حسن بن علي المتقدمة واما الخمس فيقسم ستة اقسام ظاهر في ارادة  
 جنس الخمس لا مايقسمه جماعة وكذلك قوله في مرفوعة حماد المتقدمة  
 يقسم الخمس ستة اقسام ومثله ما في خبر بونس فظهر ان ظهور الاخبار  
 المتقدمة في وجوب التقسيم على الطوائف الثلاث بالثبوت سالم من  
 عارضة مايقاومه نعم قد يدعي مخالفة ذلك لصحبة البرزطي حيث  
 ان فيها ارايت لو كان صنف من الاصناف اقل وصنف اكثر مايصنع به



قل ذلك الى الامام ارايت رسول الله كيف يصنع اليس انما كان يعطي  
 على ما يرى وكذلك الامام حيث انه لو كان كل واحدة من هذه الطوائف  
 مصرفا مستقلا لزم التسوية بينها ولم يصح ان يعطي لهم حسبما يرى من  
 المصلحة مع ان هذه الصريحة تدل على ان النبي والامام يعلمان في  
 الخمس حسب نظرهما ولكن يذب عن ذلك بان صنعها كذلك لا يقتضي  
 كون تلك الاصناف بمنزلة مصرف واحد اذ لعله كان من جهة ولايتها  
 عليهم فيتصرفان في سهامهم كيف ماشاءا ولا يتنافى ذلك كون كل واحد  
 منها مصرفا مستقلا وانما ياخذ النبي او الامام من سهم واحد و يضيفه على  
 الآخر حسب المصلحة من جهة الولاية بل يمكن ان يقال ان الصريحة  
 تدل على ما ندعيه لان ارتكاز استقالات كل منها هو الذي دعاه الى  
 السؤال من فرض اختلاف الصنف بالقلة والكثرة والامام قرره على  
 ارتكازه واجاب بان امر السهام بيد الامام يصنع كيف ماشاء لازله  
 الولاية كما كانت للنبي فقدم اعطاء كل صنف تمام سهمه عملا بما رآه انما  
 هو في مرحلة استحقاق كل صنف سهما مساويا لسهم الصنف الآخر  
 والولاية انما تسوغ التصرف بالزيادة والنقص في حقوق  
 الصنف بحسب الجمل الاولى ولو كان الكل مصرفا واحداً كان الجمل  
 الابتدائي على هذا النحو ولم يكن الامام في حاجة الى الجواب باثبات  
 السلطنة على مثل هذا التصرف محتجا بان الامام كالنبي في صلاحية  
 هذا التصرف ومن هنا يظهر الجواب عن التمسك بمرسلة حماد الطويلة  
 الدالة على اناطة الاعطاء على مقدار الكفاية فالانصاف ان  
 شيئا من هذه الوجوه والاخبار لا يهض دليلا على عدم وجوب  
 التقسيم على الجميع نعم يمكن دعوى ان الآية والاخبار المسددة للخمس لا تدل على  
 اكثر من كون هذا التقسيم ملاحظة تلك الموارد الستة ولا تدل على ان كلامنا

يستحق ملكية او اختصاصا واحدا من الاسنادين اذ فرق بين كون  
 التقسيم الى السهام الستة في مقام اثبات الملكية او الاختصاص لسجل  
 من المذكورين في الآية والاعبار وبين التقسيم اليها على حقيقتهم وما هو  
 مفاد الآية والاعبار انما هو التقسيم بهذا المعنى لا لمعناط الملكية او  
 الاختصاص اذ لا ريب في ان سهم ذي القربى الذي هو الامام يقتضي  
 غير واحد من الاخبار التي تقدمت جملة منها لابي في زمانه كما عن المذنب  
 التصريح به بل عن مجمع البيان وكنز العرفان وغيرهما اتفاق الاصحاب  
 عليه ولا وجه للملكية او الاختصاص في زمان النبي بالامام وانما يكون  
 في زمانه ويشهد له ما في بعض اخبار التستديس من ان ما كان لله ارسله للامام  
 وان ما كان لله فالرسول وهو احق به كروثقة ابن بكير ومرفوعة حسن  
 بن علي ومرسلة حماد بن عيسى للمنقذات ومن المعلوم ان استحقاق  
 الرسول لسهم الله تعالى ليس من جهة الانتقال منه اليه بعد ثبوت الملكية  
 له تعالى لكن لانصاف انه خلاف الظاهر بل انما هو ان كل سهم  
 مخصوص بصاحبه من غير فرق بين المذكورين ويدر عليه قوله في  
 مرسلة حماد فسهم الله وسهم رسوله لاولي الامر من بعد الرسول فله  
 ثلثة اسهم سهران وراثه وسهم مقدم له من الله فان اضافة السهم الى  
 الله والرسول تعيد الاختصاص بهما وكذلك قوله سهران وراثه فان ارث  
 الامام لما يقتضي الاختصاص في سهم الله والرسول بهما والا لم يكن  
 معنى للوراثه مع ان قوله وسهم مقدم له من الله كالصريح في اختصاصه  
 به واستحقاقه له ولا ريب ان هذه القسمة في الجميع على نهج واحد  
 فلو كانت في الامام يجعل الاختصاص كان في الجميع كذلك ومنه ظهر  
 مخالفة جعل الطوائف الثلث بمقالة مصرف واحد في الآية والظاهر



لظهورها في ان لحاظ القسمة في الكل على نعط واحد ولا رب ان  
كلا من الله والرسول والامام مورد محتفل للسهم الثلثة فاذا جطنا الثلثة  
الاخر مصرفا واحدا فقد انزمتا التمكنك وهو ارتكاب لمخالفة الظهور  
ولو لم يكن في البين الا اخبار التسديس لكفتنا حجة على البسط وليس  
في البين ما يوجب الخروج من ظهورها واما ما دل على ان نصف الخمس  
للامام والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل كما في مرفوعة احمد بن  
محمد المقدمة مثل ما دل على ان الله جعل للهاشميين في كتابه ما فيه مستهم  
فلا يتنافى مفاد تلك الاخبار لان تقسيم الخمس الى نصفين بملاحظة  
ان النصف الخاص في زمان الامام له والنصف الاخر لباقي الطوائف  
وليس ناظرا الى انهم مصرف واحد واما موثقة زرارة فاما تدل على ان  
بنى هاشم لو اعطوا الخمس المخصص لهم لما احتاجوا الى الصدقة ولا نظر  
لها الى انهم مصرف واحد واما دعوى ان استقلال كل بكونه مصرفا  
يقضي الالتزام بنزل نصيب اليتيم وابن السبيل اذا لم يوجد وهو بعيد  
فاستبعد لغير بعيد اذ حال عدم وجودهما كحال انقراض الجميع نعم ربما  
يستعمل الحكم المذكور بمخالفته لسيرة كما تقدم فان كانت مستمرة الى  
زمان المصوم ولم يقع الردع عنها تمت حجة على مقالة المشهور لكن  
الشان في اثبات استمرارها الى زمانه وعدم الردع عنها على ما هو المناط  
في حجيتها ودونه خبط افتاد فليست السيرة المفيدة محرزة كعدم احراز  
ما قد يدعى من ذهاب المشهور الى عدم وجوب البسط فان الشهرة  
والاجماع توأمان في عدم السبيل الى احراز تعقنهما بنحو القطع اذ مجرد  
غلبة ذهاب ذوي التأليف الى حكم لا يوجب الشهرة بين ارباب الفتاوى  
فما يرى ذهاب الغالب من اهل التأليف الى حكم وشهرة الفتوى على



خلافه ولهذا لا يحرز الاجماع على حكم مع ذهب ارباب النابف كلاله  
 الا ان يقال ان ذهب النجم النقيب الى عدم وجوب البسط وان لم يكن  
 شهرة ما لم يحرز ذهب النابف من ذوي الفتوى الا انه يكشف عن  
 امراضهم من هذه الاخبار مع انها كانت بمنى منهم وممع لاجل  
 قربته ظفروا عليها لو ظفروا عليها لذهبنا الى ما ذهبوا اليه لكن بدفعه ان  
 الامراض المانع من الركون اليها انما هو امراض المشهور ولا طريق الى  
 احراز الشهرة كما عرفت مع انه انما يكشف عن الظفر على ذلك لو لم  
 يعلم بل لو لم يحتمل استنادهم الى الاور التي لاتصالح الاستناد اليها كما  
 في المقام لان الظاهر ان مستندهم في الحكم ما مر من الاخبار وبعض  
 الوجوه التي لا ينبغي اتنامل في عدم صاوحها للدلالة فذهب اليه  
 الشيخ والمحقق والحلي وابو الصلاح وصاحب الذخيرة على ما حكى عنهم  
 لا يخلو من قوة نعم لا يجب الاستنباط لجميع افراد كل صنف من هذه  
 الطوائف الثالث لان المستحق الثلث النصف الاخر انما هو الجنس لا  
 افراد كل صنف كما في كل . ورد كان من هذا القيل بقي الكلام في  
 اعتبار الفقر في التيم وابن السبيل والمشهور على اعتباره فيهما استنادا الى  
 ان شرع الحس لاجل سد الحاجة والى ما في رواية ابن طاوس المقدمة فن  
 عجز ولم يقدر الا على البسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من  
 اهل بيتي حيث اعتبر الضعف والحاجة في من يدفع اليه المال من اهل  
 بيته . افي مرسله حماد انه تعالى جعل لفقراء قرابة النبي نصف الحس  
 فاغناهم به من صدقات الناس وما دل على ان الحس عوض الزكاة هو منه  
 الله لبني هاشم وما دل على ان الامام يعطي اهل الحس بمقدار ما  
 يستقون به . انهم خلافا لما عن الشيخ والحلي من عدم اعتبار ما استنادا

الى قرينة المقابلة بالقرينة في اية الخمس اذ مع اعتبار الفقر في اليتيم وابن  
السييل لا وجه للجل كل منهما قبالا للمساكين ويدفعه ان اعتبار الفقر  
فيهما كاهو مذهب المشهور لا يوجب انتفاء المقابلة اذ كما تحصل المقابلة  
بارادة اليتيم الغير الفقير وابن السييل كذلك تحصل بارادة المسكين الغير  
اليتيم وابن السييل مع اعتبار الفقر فيهما لان المقابلة مستفادة من  
المطابق للمقتضى للمغايرة وهي لا تنحصر بمغايرة اليتيم وابن السييل  
للمساكين بدماء اعتبار الفقر فيهما بل تحقق بمغايرة المسكين لهما من جهة  
ارادتهما من مساكين بني هاشم وحيث ان قلنا بان كلامنا من  
هذه الصنف الثلاثة مصرف مستقل كان ذكرها على وجه النقال من  
هذه الجهة وان قلنا بان الكل بمنزلة مصرف واحد كما ينسب الى المشهور  
كان ذكرها بهذه الصنفين من جهة الاهتمام بشانهم في هذا المقام وان  
كان الكل مندرجا في عنوان الفقير مع ان المقابلة في اية الزكاة موجودة  
مع اعتبار الفقر في ابن السييل مع انه لو سلم ان المقابلة في اية قرينة  
على ارادة غير الفقر من اليتيم ترفع اليد عن مقتضاها بما تقدم مستنداً  
للمشهور الا ان يدعى عدم دلالة على اعتبار فقر اذ غاية مدلوله ان  
تخصيص النصف الاخر بهذه الصنف بملاحظة فقرهم ولا يدل على اعتبار  
الفقر في كل مورد من هذه الموارد في صحة الصرف فيه فادل على ان  
شرع الخمس لاجل ان يسد به غلة هذه الصنف من بني هاشم انما  
يخصى بكون الحكمة في هذا الجمل هي سد الحاجة لا ان الفقر هو الذي  
يلتزم مداره الاستحقاق وكذلك ما دل على ان الخمس عوض الزكاة لكن  
الظاهر منها بملاحظة غيرهما هو لئلا يستحق فيهما عليه وانه المسوغ  
لصرف فيهما كما يستحق انما هو الفقير من اليتيم وابن السييل لانهما يستحقان



لحكمة انقر النومي فيما لانه الظاهر من قوله فليدفع الى الضمان اهل  
 يتي وقوله ان الله جميل لفقره من قرابة النبي ما اقام به من صدقات  
 الناس (المسئلة الرابعة) لا ينبغي الاشكال والتأمل في عدم سقوط الخمس  
 في زمان الغيبة وانها كالخضرة في ذلك ولا يبعده بخلافه بعض استنادا الى  
 بعض الوجوه الغير الصالحة لمقالة اطلاقات لدلة الخمس وانما الكلام  
 والاشكال في انه بناء على وجوب دفع حصة الاصناف الثلاثة الى الامام  
 مع حضوره فهل يكون ذلك شرطاً في برائة النعمة من الحق مطلقاً فيجب  
 حفظه مع غيبته بالابصار او الدفن على التعيين او التخيير بينهما او هو  
 شرط مع التمكن من الاتصال بالنحو المتعارف والا فيجب الصرف  
 فيهم وعليه فهل يصح الصرف ممن هو في ذمته او لا بد من دفعه الى  
 الحاكم وجوه بل اقوال اقربها وجوب الصرف ممن عليه الحق وذلك لان  
 المتيقن من اشتراط الاتصال الى الامام انما هو في مورد التحكك منه  
 بالنحو المتعارف وان تعرف ذلك على نفسه من بلد بعيد بحيث لا يخرج  
 من حد التعارف وفي ما عداه تنق الاطلاقات سالماً لان القدر المتيقن  
 من تقيدها هو صورة التمكن من الاتصال بالنحو الغير الخارج عن  
 مجرى المادة وما الا بصاء والدفن فلياً ايصالاً بهذا النحو بل هو تعريض  
 للحال على التلف ووجرد احتمال الوصول اليه لا يصحح الحفظ وعدم  
 الصرف ما لا بصاء او الدفن اذ ليس الحفظ باحد الوجهين ايصالاً مادياً  
 ومن هنا نأتم بجواز صرفه في الاصناف مع بعد المسافة من الامام في زمان  
 حضوره ماداً لا يكون الاتصال معه على طور التعارف ومع الشك نرجع  
 الى الاطلاقات وهذا هو الوجه في وجوب الصرف واليه الاستناد  
 لا الى ما في رواية ابن طاووس من قوله فمن هجر ولم يقدر الا على اليد.



من المال فليدفع ذلك الى الضملاء من اهل بيتي لانه انما يدل على  
 ترخيص صرف القليل من الخمس لحقارته واحتياجه الى مؤنة النقل لانه  
 اذا حجز من اصال الخمس الى ولي الامر من بعد النبي وان كان كثيرا  
 جاز ان يدفعه من عليه الحق الى الضملاء من اهل بيته وبما ذكر ظهر  
 ضعف القول بوجوب عزله والابصاء به عند ظن الموت كما من المفيد  
 كضعف القول بوجوب دفعه وان قيل ١٤١ مجهول القائل وثالثها القول  
 بالتخير بينهما واما دفعه الى الفقيه فيبني على ان له الولاية العامة في  
 التصدي امثل هذه الامور وهو غير معلوم بل لو فرض ذلك لم ينفع لاحتمال ان  
 يكون الاتصال الى الامام من شئون ولايته الخاصة على ذوى قرابة النبي وان  
 فرض محالا عدم ثبوت الولاية الكبرى له فيكون ولايته الخاصة عليهم في عدم  
 الاناطة على ثبوت تلك الولاية كولايته على اولاده فتسليم نيابة الفقيه  
 منه في هذه الولاية العظمى لا توجب استحقاق الدفع اليه اللهم الا ان  
 يقال ان ولاية الفقيه على ذلك ناشئة عن حكومته وحببته فان جملة  
 حاكم وحقبة يقتضي التصدي امثل ذلك لكن يتوجه عليه المنع من  
 ذلك فان الولاية دلى القضاء لا يقتضي الولاية على التصدي مثل ذلك  
 مع احتمال ان يكون وجوب الدفع الى الامام من جهة وجوب الاخذ  
 عليه على انه حكم مختص به لامن جهة كونه من احد الامور التي تكون  
 الولاية الكتابية مقتضية التصدي لها فالدفع الى الفقيه غير واجب وطريق  
 الاحتياط واضح هذا كله في حصة الاصناف واما حصة الامام في حال  
 الغيبة فتدعي وجوب صرفه في شيخته نظرا الى انها كمجهول المالك  
 في ملك التصديق به لانه يتمذر الاتصال اليه فتصرف فيهم بهذا الملاك  
 لان خه وصية الجمل المالك لا تدخل لها في ذلك فكل ما يذرا بصله

الى مالك وان كان مملوكا جاز التصديق به عنه وللمنع عنها مجال واسع  
لان الملاك في وجوب التصديق لو كان مجرد تمذير الا بصل لازم القول  
به في النقطة لانها ايضا من مجهول المالك ولا يتول به واما دفعه الى الفقيه  
من جهة نيابته عنه وكونه امينا وخليفة له وحجة منه على الرعية كما دلت  
عليه الاخبار فلا دليل عليه لان شمول تلك الادلة لمثل الفرض محل نظر  
بل منع اذابة ما تدل عليه تلك الاخبار ولا به الفقيه نيابة عن الامام  
في الامور العامة المتعلقة بالرعية في دينهم ودنياهم واما اخذ حصته فلا نعم  
بعد القطع بوجوب صرفه وانه لا يجوز حبسه وحفظه بالا بصال او الهدفن  
وجب دفعه اليه من جهة احوال وجوب ذلك ولولاه لكانت حصته  
كسائر الامور التي لاعدول المومنين التصرف فيها حسة ويمكن الاستدلال  
على الصرف في الشيعة برواية يونس بن عبد الرحمن المروية عن الكافي  
قال سئل ابو الحسن الرضا واما حاضر فقال له السائل جعلت فداك  
رفيق كان لنا بمكة فرجع عننا الى منزله ورجعنا الى منزلنا فلما ان صرنا  
في الطريق اصبنا بعض متاعه معنا فاي شيء نصنع به قال اذا كان كذلك  
فبعضه وتصديق بشيئنا قال له علي من جئت فداك قال علي اهل الولاية  
كان الظاهر ان المراد عدم المعرفة به وعدم المعرفة ببلده الذي يقيم فيه  
لا عدم المعرفة بشخصه ولو مع الرؤية لانه لا يتناسب ما في صدر الرواية  
من فرض الرفاقة مع السائل في مكة واختلاطهما بمثابة اختلاط بعض  
متاعهم ما عده كما ان الظاهر من قوله فبعضه وتصديق بشيئنا عدم الخصوصية  
في البيع بل ذكر ذلك لاجل ان المتاع قد لا يكون مما يتصدق به بذاته  
فيكون البيع لاجل تحصيل ثمنه والتصديق به والانصديق به ابتداء من  
غير حاجة الى البيع فدللت الرواية على ان الوظيفة الشرعية عند تمذير



ايصال المال الى مالكة التصديق به على اهل الولاية فيذب منها ان كل ما كان هذا شأنه يتصدق به على الشيعة وان كان مالكة الامام لان المسوغ له بمقتضى ظهورها هو التعذر حيث حكم عليه السلام اولا بحمله الى الكوفة للايصال الى مالكة فاعتذر السائل بتعذر الايصال اليه لعدم المعرفة به بخصوصياته حتى يوضح عنه وعدم المعرفة ببليده فامر الامام بالبيع والتصدق بناء على التعذرية قوله فاذا كان الامر كذلك فبجه وتصديق بجمته والمفروض ان حصة الامام مما يتعذر الايصال اليه لان الايصال او الهفت ليس ايصالا اليه بل تبريض على التلف فتصرف في شيعته لكن الاستدلال بها على المدعي انما يتم لو كان المراد من قوله كيف يصنع به بعد قوله لا نعرفه ولا نعرف مله السئوال عن الحكم الشرعي في المورد المبني به ونظائره بحيث كان السئوال ظاهراً في ذلك حتى يكون جواز التصديق هو الحكم الشرعي في مثل تلك الواقعة واما لو كان الظاهر منه بل كان من المحتمل ارادة السئوال عن الحيلة في التخلص من تلك الواقعة الشخصية والخروج عن مهدة ذلك المتاع من غير نظر الى مله هو الحكم الكلي في امثال تلك الوقايع والامام انما رخصه في بيعه والتصدق بجمته من باب الولاية تقريباً لقمة السائل تسقط عن صحة الاستدلال بما في هذا المقام اذ المفروض فيه تعذر ايصال المال الى مالكة المعلوم بالنحو المتعارف وليست الرواية لاهضة بحكمه فبقي تحت القاعدة ومقتضاها حفظ مال الغائب والخروج عنها استناداً الى نحوه مجهول المالك من حيث ان الملاك في وجوب التصديق به تعذر الايصال الى مالكة كما اعتمد عليه بعض مشايخنا غير وجبه لان حكم مجهول المالك يختلف بحسب الموارد من حيث جواز التملك والتصديق كما في النقطة



لئلا كان اقل من درهم او اكثر منه بعد التبريف وايس حكمه في جميعها  
 التصديق حتى يتخرج له ملاك ثم نذر الاصل فيلحق به المقام ولما  
 وجوب الصرف في الاصناف من باب التمسك كما من جماعة بل من  
 الروضة انه المشهور بين المتأخرين فلا يظهر له دليل لان وجوب انعام  
 النقص على الامام ليس من جهة حق الاصناف في مال الامام كي يتم بذلك  
 نفيسة مؤنتهم اذ لم تكن بمقدار الكفاية نظرا حق الزوجة في مال زوجها  
 حيث تستحق اخراج نفقتها من ماله مع غيبته واما من وجب على  
 الامام الاتفاق عليه لمجرد التكليف عند حضوره فلا يجب صرف ماله  
 عليه في حال غيبته اذ لا دليل على ان وجوب الاتفاق عليه من ماله  
 مع حضوره كان لحق له في ماله اذا كان ما عنده غير كاف حتى يتم النقص  
 منه عند غيبته واما دل الدليل على ان عليه انعام ما نقص ووجوب الانعام  
 انما يثبت ما دام حاضرا واذا غاب فلا موضوع لتصرف في ماله بدفعه  
 الى من لا يعلم انه له حق فيه ومنه يظهر سقوط الاستدلال بما دل على  
 وجوب الانعام فيبقى وجوب الدفع الى الاصناف المعوزين في النفيسة  
 خاليا عن الدليل واما ما في رواية ابن طاوس المتقدمة من قوله فمن عجز  
 ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيته  
 فقد عرفت ان المراد منه عدم القدرة الا على اليسير وان كان مع ذلك يمكن  
 من الاصل الى ولي الامر من بعد النبي لا العبد من الاصل اليه  
 وان كان كثيرا فالوجه هو ان التاعمة وان كانت تقضي بحفظ مال الخائب  
 الا انه اذا لم يكن الحفظ مفضيا الى اتلافه ومن المقطوع بعدم وجوب  
 حفظ حضرة الامام باصاء او دفن لانه اتلاف فلا بد من صرفه على  
 نحو يعلم بالافق منه وان في ذلك التصرف طيب من نفسه اذ التصرف

في مال الغير بدون اذنه غير جائز ولا يحمل مال امرء الا بطيب نفسه  
 وبعد لحاظ علم حاجة الامام الى مثل هذا المال وعدم التمكن من  
 الايصال اليه بنحو اليقين بوصوله يحصل التقطع بالرضا بطيب النفس  
 منه في صرفه في شيعته وذريته الطاهرة وما فيه رواج احرام وتشديد  
 الدين واعلاء كلمة الحق وغير ذلك فيلاحظ ما هو اقرب الى رضاه وام  
 في نظره لو كان حاضراً مبسوطة اليد من غير فرق بين العادة وغيره  
 في ذلك فان مجرد قرابة العادة الى النبي لا يوجب اختصاص مال الانام  
 بهم وانما توجب شراقتهم وان وجب على الامام لدى حضوره تنعيم ما  
 نقص من مؤنتهم مع ان حالهم من هذه الجهة كحال غيرهم من صنوف  
 الفقراء فان ما دل على ان الامام تنعيم ذلك ليس الا مرسله حماد الطويلة  
 وهي كما تدل على ان الامام انما مانع من مؤنة الاصناف وله ما يزيد  
 كذلك تدل على وجوب اعلم النقيصة من مؤنة سائر الفقراء من اصناف  
 مستحق الزكاة وله الزائد منها وذلك ليس الا من جهة انه والى الفقراء  
 وهم عياله وعلمه كفاية مؤنة سنتهم لولايته العامة على الرحمة فينفق على  
 السادة من فقرائهم مما يجبي اليه من الاخماس وعلى سائر الاصناف من  
 سائر الصادقات والزائد من مجموع ما يجبي اليه من الاخماس والزكوات  
 له على معنى ان له سلطان التصرف فيه حسبما يراه مما تقتضيه المصالح  
 العامة لا انه يجمله لمبشته والاتفاق على اهل بيته هنا مع بسط يده  
 والاجاء اليه والا فليس لهم حق في المال المخصوص به والمرسله لا تدل  
 عليه مع انه لو فرض ان التتميم في الحضور من جهة حقهم في مال الخاص  
 وفرض استفادة ذلك من المرسله وما بمنها فانما يكون في حضوره  
 وبسط يده والاجاء اليه ولما مع غيبته فلا دليل على ثبوت حق لهم



في حصته مع انه لم يعلم من هذه الرواية ومثلها ان اقامته عليهم في حضوره  
 كان من هذه الحصة المخصوصة به وبمقتضى ان يكون من مال اخر  
 وكانت لخصته هذه مصرفا خاصا لا يصرفها في غيره ومن  
 ذلك كله ظهر ان شيئا من دفع حصته الى ذي الحاجة من الحاجة  
 او التصديق به على اهل الولاية ولو مع الماء لا سبيل الى اعتباره وظيفة  
 شرعية في هذا المال امام ادل على التميم فتد علم حاله واما اخبار التصديق  
 بجهول المالك فلا تشمل المقام لان المالك مسلم وان لم يعرف مكانه  
 ويجوز تعذر الايصال لا يسوغ التصديق وولاية امامك والفقهاء بما لا دليل  
 عليه اما المالك فواضح واما الفقيه فلا رغبة ما تقتضيه خلافة منه تصرفه  
 من باب اولاية العامة واما ولايته على ماله حال غيبته فلا تفتت بمثل قوله  
 فتد جماعه عليكم حاكما او هو خليفة عليكم. غير ذلك فلا حكم شرعي للمال  
 المذكور يقتضي عموم الادلة فامره راجع اليه شرعا بغير عصى عموم الناس من اطون  
 على اولهم ولا يحل مال امره الا طاب نفسه ويجوز احتمال ان يكون  
 للمال لامام في حال غيبته حكم شرعي خاص لم يظهر طده لا يمنع من  
 ترتيب اثار رجوع امره اليه شرعا وعليه يجب رعاية ذاته ورضاه وملاحظة  
 لموارد والمخصص من موضع القطع بالرضا هذا لو كانت ملكية هذا المال  
 له شخصية كـ اثر ما يملكه شخصا واما لو كانت بجهة الامامة والامانة  
 الالهية على الرتبة فعلمه في حضوره المصالح العامة ولذلك  
 لا يقدم على وراثته كـ اثر اموال الشخصية بل يختص بالامام من بعده  
 كما ايس من البعيد ذلك قالوجه هو ما اشرنا اليه ان على الجميع من باب  
 الحسبة صرفه في الموارد المهمة بعد ملاحظة الدوران بينها واختبار ما هو  
 الاهم منها وان لم يحرز رضا الامام فيه اثم لو قلنا بثبوت لولاية العامة



لافتيه رجع امره اليه فصرفه في موريد الحاجة مما يتعلق بالامور الكلية  
 لكن الشار في اثبات هذه الولاية له بقي هنا اشكال وهو ان مجرد افراز  
 المالك حصة الامام من المال الذي تعلق به الخمس لا يوجب تعيين ما اقرزه  
 - هما للامام على معنى ان يكون الكاله ومختصا به اذ لا دليل على  
 حصول الملكية بمجرد الافراز ما لم يقبضه الامام وان فرض كذا تعلق  
 الخمس به بوجب الشركة الحقيقية على وجه الاشاعة والقول بتعيين  
 الحصة المفروزة في الشركة الحقيقية لاحد الشر كين بمدنراضهما على القسمة  
 وافراز نصيب كل منهما لا يستلزم القول بتعيين ما اقرزه المالك للامام  
 وصيرورته مدكاله بحيث لو اراد الرجوع اليه وتبديله بمال اخر لم يكن  
 له ذلك لصيرورته - هما - تنبذ له ومن هنا استدل به من على وجوب  
 دفع الخمس كالا الى الام عند حضوره بانه ليس المالك ولاية الافراز  
 فيجب ما دفع للجميع "به نعم المالك الولاية على التبيين على معنى  
 ان له استثناء حصة الامام وسائر اصناف المستعنين بحيث لو اراد التبديل  
 بمال اخر غير ما عينه للدفع كانت له ذلك وليس لمستحق الخمس الزام  
 المالك بتعيين مال خاص من ماله وذلك ارفاقا من الشارع عليه واما  
 تنبيه القهري بمجرد تعيينه وافرازه ما لم يقبضه الامام فيحتاج الى دليل  
 والذي تقتضيه القاعدة في انتقام واثاله ولاية من عليه الحق على التبيين  
 بالامنى المذكور وما على معنى عدم جواز التبديل وكون المالك ضا ننا بمد  
 التبيين لو تلف المال بفريط منه فيحتاج الى دليل خرج منها الزكاة  
 بالادلة التي قضت بذلك في ماها ونفى الخمس كالتبيين لا دليل فيه على  
 انمين بمجرد الافراز فيكون حكمه كحكم الدين الذي لا اشكال في عدم

تعيين ما اقرضه المديون المدينين بمجرد الافراز بل له اختيار مال اخر منه  
 التعيين للدفع اليه فلو فرض ان المالك اقرض النصف وبقى المال على حاله  
 ولم يتصرف في البقية لم يخرج بذلك عن ملكه ولو تلف لم يضمن من  
 جهة اتلاف مال الغير نعم لو فرض كون تعلق حق الغير بالمال بنحو  
 الشركة في الكلي وفرض الانحصار في المقدار الذي هو حق الغير تعيين  
 فهو له كماله كان بنحو الاشاعة وتصرف في البقية اذ يتعين المأزور حيثئذ  
 لمن اقرضه واما اذا لم يكن من المالك ما يوجب تعيين المأزور للغير لا تصرف  
 في الباقي ولا السبب الفهرى كالتحصار الكلي فيه فلا وجه لتعيين المأزور  
 لدى الحق بل يبقى منك المالك الى ان يدفعه اليه فصيرورة الهم  
 المأزور للامام له تحتاج الى القبض وبمجرد الافراز الخارجى لا يمينه له ودعوى  
 انه لا يكون حينئذ دفع المال الى الامام دفعا لسمه اليه اذ لا يكون سهما  
 له الا بعد الدفع اليه اذ المفروض عدم التعيين له قبله والام يكره له الولاية  
 على التبديل مدفوعة انه لا خير في ذلك بل بالدفع يصير سهما له وما لا  
 يخص به معنى دفع سهما دفع ما يصير سهما بعد الدفع نعم لو كانت  
 في البين دليل انقضي يدل على ان المالك الولاية له على القصة  
 لدل باطلا لاقه على ان تقسيم المالك وعزل حصته الامام  
 يوجب تعيينها له وكان الخمس حينئذ كالزكاة في ان عزل حصته الفقير يوجب  
 تشخيص المزول وتعيينه زكاة بحيث لو تلف في يد المالك، بتفريط منه  
 ضمه لانه امانة عنده مادام لم يدفعه الى المستحق لعدم حضوره او معة  
 ولو اتجر به كان الربيع والخمران له لكن ليس في اليث ذلك اذ  
 ليس الثابت للمالك الا ولاية المزول وهو بمجرد لا يوجب  
 التعيين كما في الدين اكن بعد البناء على عدم سقوط الخمس في زمان النية



ولا خصوص - هم الامام والقطع بعدم جواز ائمال هذا المال بل لا بد  
من التصرف فيه ولو بحفظه بايضا او دفن او صرفه في المصالح المهمة من  
باب الحسبة او من جهة القطع رضا المالك في صرفه في الموارد التي  
تقتضي المصلحة الصرف فيها فالتصرف فيه بشئ من هذه الوجوه  
يكون دفعا الى الامام حتى مثل الايضا والدفن فان الحفظ باحدهما  
كالاقباض له في صيرورة المال متبينا له وكذلك صرفه في السادة وانما  
مانع من مؤنة سنتهم لو قلنا به كما هو خيرة المشهور لان الاقباض  
المؤثر في التمين انما يكون بالايصال اليه بيده او يد تنزل منزلة يده فان  
قلنا حسبما قربناه سابقا من ان الوظيفة الشرعية فيه هو الصرف في  
الام فالام لا الوجوه الاخر لعدم الدليل عليها او الدليل على خلافها  
كأن صرفه في ذلك من الفقيه او المالك من شئون صيرورته متبينا له كما  
يتعين بالاقباض الخارجي وان كان المال قبل هذا التصرف غير متعين  
له بمجرد العزل فالشان انما هو في احراز ما هو الوظيفة في هذا المال والا  
فخالفه قبل التصرف فيه بوجه حاله في الحضور في عدم تعيينه له قبل  
الدفع فكما يكون الدفع اليه هو السبب المتم لتعين له عند الحضور  
فكذلك التصرف فيه في غيبته باحد الوجوه وحيث لا دليل قاطع على  
شئ منها فاللازم سلوك طريق الاحتياط بالحفظ على الاحتمالات  
السابقة حيثما امكن الجمع بينها فيتصدق به على العلماء المتورعين من  
فقهاء السادة بدفع المسالك باذن الفقيه او الفقيه باذن المالك لانه ان كان  
الحكم الشرعي هو الدفع الى السادة من باب التسميم فقد دفع اليهم  
وحيث يحتمل ولاية الحاكم على هذا المال بدفع اليه ليدفع هو او يدفع  
اليهم باذن - به رعاية لهذا الاحتمال لو لم نقل بثبوت الولاية له على هذا



المال شرعا والا كان الحكم الشرعي من اول الامر الدفع اليه نظرا الى  
دلالة صرفه حسن بن علي ان مرجع هذا المال الحجة حيث  
دلت على ان سهم الرسول لذي القربى والحجة في زمانه ثبتت من  
ذلك ان المرجع هو الحجة من قارب النبي وان وجد من هو اقرب منه  
الى النبي فتدل على ان جهة الاختصاص هي الحجة على الخلق والمفروض  
دلالة بعض الاخبار الاخر على حجة الفقيه من قبل الامام بقوله فهو  
حجتي واما حجة الله فانرجع في النية هو الفقيه من جهة حجته كما كان  
الامام مرجعا له بعين هذه الجهة ويؤيده قوله في رسالة حماد وان  
يجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من ماله بمقدار  
ما يستغنون به فان ايجاب الانعام على الوالي انما يكون من جهة الولاية  
كما يكون الفاضل له من هذه الجهة والمفروض ثبوت الولاية للفقيه في  
النية بل لو لم يفرض ثبوت الولاية له كان هو المتصدي لاخذ هذا المال  
وصرفه في المصروف المعين لو كان الحكم الشرعي صرفه في انعام ايتقص  
من مؤنة السادة لانه مال يجب صرفه في مصرف خاص فيجب ان  
يتولاه الحاكم وان لم يكن له ولاية على مال الامام فرعاية تلك الوجوه  
تقتضي ما ذكرنا من كيفية الاحتياط بعد القطع بعدم وجوب الحبس  
بالابصاء او الدفن بل عدم جوازهم لو لم يمكن الجمع بينها روى الامام كما  
دار الامر بين السيد الفقير والمسلم الفقير المروج للدين مع كمال  
الاضطرار الى غير ذلك من موارد المورد ان يقدم الامم عند التصرف  
فيه من المالك او الفقيه مع استبعاد احدهما من الآخر (المسئلة الخامسة)  
هل يجوز اعطاء الفقير من السادة بناء على اعتبار الفقر في ما عدى المسكين  
وانما على ما يكفي لمؤنة سنة بحسب حاله كما يجوز ذلك في الزكاة بلا

اشكال ولا خلاف يعرف او يقتصر على مقدار مؤنة السنة فيه اشكال  
من ظاهر المرسلتين حيث دلنا على تقسيم الخمس على السادة بمقدار  
ما يستغنون به عن مؤنة السنة ففي رسالة حماد بقسم بينهم على الكفاف  
والسعة ما يستغنون به في سدتهم فان فضل عنهم شيء كان للوالي وان  
عجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي ان يتفق من عنده بمقدار  
ما يستغنون به وانما صار اليه ان يؤثم لان له ما فضل عنهم وفي رسالة  
احمد ان النصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من  
ال محمد الذين لا تحمل لهم الصدقة ولا الزكاة هو ضميم الله مكان ذلك  
الخمس فهو يطعمهم على قدر كفايتهم فان فضل عنهم شيء فهو له وان  
نقص عنهم ولم يكفهم آثم لهم من عنده كما صار له الفضل لزمه النقصان  
فان الظاهر من تعيين ما يدفع الامام اليهم بمقدار ما يستغنون به و يكون  
ذلك انما لما نقص عنهم عدم جواز اعطاء الزائد على قدر الكفاية فترفع  
اليديهما عن الاطلاقات المقتضية جواز ذلك ومن ان الاعطاء بمقدار  
ما يكفي مؤنة السنة يمكن ان لا يكون من جهة ان الحكم الشرعي ذلك بل  
من جهة ان المعاملة معهم بهذه الصورة من شؤون الرياء وتساوي نسبة  
شفقته على الجميع مع مساواة نسبة المال اليهم من حيث الاستحقاق وكونهم  
بمنزلة عياله واولاده وهذه الجهة تقتضي كفاية مؤنة سنتهم  
على اختلافهم في هذه المؤنة بحسب القلة والكثرة لاختلاف  
درجة الحاجة بكثرة العيال وقتلهم بل لا يبعد دعوى ظهور المرسلتين في  
هذا المعنى ويؤيده ان الامام كان يصنع مثل ذلك في الزكاة ايضا كما  
اشتملت عليه الرسالة مع انه لا اشكال في جواز اعطاء الفقير زيادة مما  
يكفيه لمؤنة سنته ما لم يلزم الاجعاف والخروج من المتعارف ودعوى ان ما به طي  
لا بن السبيل لا اضطراره في سفره لان خصوصية كونه ابن السبيل هو  
الموجب لاستحقاقه بعد ملاحظة الفقر فيه وهذه الخصوصية انما تقتضي



الدفع اليه بمقدار ما يوصله الى وطنه فربما كانت غنيا في بلده وحصوات  
 الحاجة في سفره فلا وجه لاعطاء الزائد دلي المقدار الذي يستغنى به في  
 مؤنة سنته لو كان فقيراً حتى في بلده مع فرض غناه مدفوعة بان الملاك في  
 الاستعناق هو السيادة والفقر القملي فيه حسبما يظهر من الادلة واما  
 تعيين المقدار المدفوع فليس فيها ما يدل عليه ومقتضى اطلاقها جواز  
 اعطاء الزائد ما لم يلزم حد الاجحاف وحرمان البقية مع اضطرارهم فإبنة  
 الامر ان خصوصية كونه ابن السبيل توجب حصول الحاجة غالباً والملاك  
 ليس ذلك حتى يدفع اليه بمقدار ما تقتضيه هذه الخصوصية بل لو فرض  
 استظهار دخلها في الاستعناق فلا يظهر منها ان اعتبارها بنحو الملة  
 فيعطى بمقدار ما يزاح به الفقر الحاصل من تلك الملة وان كان فقره مطلقاً  
 حتى في بلده يقتضي جواز اعطاء ما يستغنى به من مؤنة سنته او الزائد  
 عليه لكن الشان انما هو في اثبات الاطلاق لها ولغيرها من ادلة الخمس  
 فانها ليست ناظرة الى جهة الاعطاء بل الى اصل الاستعناق فلا تدل  
 على جواز ذلك كما لا يدل عليه ما دل على ان الخمس عوض الزكاة فان  
 التمويض لا يقتضي المساواة حتى في هذا الحكم فيبقى جواز اعطاء الزائد  
 بلا دليل عليه كما لا دليل على تعيين خصوص المقدار المنقضى من مؤنة  
 السنة لما عرفت من عدم دلالة المرسنين على ذلك لظهوره ما في ان ذلك  
 من شؤون الامامة وليس حكماً شرعياً بل لو فرض وجوب ذلك على  
 الامام لولا انهما على ذلك لم تنفصا في اجراء ذلك على المالك المال الذي  
 تعلق به الخمس اذ امل هذا الايجاب من الله على الامام بهلاك الامامة  
 والرياسة المنتضية تحمل مؤنة سنة من يتنصب اليه من اقاربه فلا حياط  
 يقتضى عدم اعطاء الزائد من مؤنة السنة والله العالم .

بحقائق احكامه والحمد لله اولاً واخر



## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما انعم والصلوة على نبيه محمد وآله وسلم وبعده  
فهذه رسالة اقردتها في الانفال وهي المسماة تلخيص المقال في تشخيص  
الانفال لان مباحثها جذيرة من الوجهة النظرية والعملية بافرادها هـا  
راجيا منه سبحانه ان يجعله خالصا لوجه الكريم وهو حبي ونعم  
الوكيل فاقول الانفال جمع نفل بمعنى الزيادة والمراد بها هنا ما يختص  
بالنبي والامام من اعمده زيادة على غيرها وهي امور منها ما هو من الارض  
وقد اختلفت مضامين الروايات فيه فنحا دل على ان الارض كلها للامام  
وفي اخر كل ارض لا رب لها وفي ثالثة كل ارض باءاهلها  
وفي رابعة كل ارض مينة او خربة باءاهلها وفي خامس كل ارض مينة لا  
رب لها وفي سادس ان الموات كلها للامام وفي سابع كل ارض لم يوجف  
عليها بخل ولا ركاب ولم يكن فيها هراقة دم والظاهر عدم التعارض  
بينها المحوج الى تفيد بعضها بعض كما صنفه الاصحاب حيث قيدوا  
مادل على ان الارض كلها للامام ببعض سائر الاخبار الاخر التي هي اخص  
منه المشتقة على الاراضى المخصوصة كالتى باءاهلها او التي لا رب لها  
وما دل على ان الموات كلها للامام وقيدوا اطلاق كل من هذه الثلاثة  
بواحد مما اشتمل على الارض الخربة او المينة التى باءاهلها وذلك لان هذه  
الاخبار مثبتات ولا تعارض بينها في مقام الاثبات وليس لما اشتمل على بعض  
القبول الخاصة مفهوم لانه في مقام تحديد الموضوع كما هو الشأن في كل موضوع

لوحظ منه وصف في مقام التحديد وقد حققنا في محله ان هذه القبول  
لأنهم لها لاما واردة لتحديد وليست ناطرة الى نفي الحكم من غير  
موردها كما ان الظاهر انها ليست متحدة بحسب المذيق فان ما دل على  
ان الاوصى كلها للامام بنابر مطلق غيره من الاخبار الواردة في تعيين  
الاختل من الاراضي لان ملكية جميع الارض له في اخر غير ما يستلزم  
من غيره من الاخبار وبذلك المعنى تجتمع مع ملكيتها للناس فليست  
بالمحاط الذي اعتبر له في عرض اخبارها لهم في املاكهم التي يملكونها  
بالنواقل الاختيارية وغيرها كالبيع والصلح والارث بل ملكيتهم في  
طول الملكية بالمحاط الذي للامام لانه من نوع الاعتبار الذي قد تعالى  
في قوله (وقه ملك السموات والارض) ومن المعلوم ان ملكيته تعالى تجتمع  
مع ملكية غيره وتوضيح ذلك ان ملكية شيء للامام قد تكون بنحو  
شخصي تعتبر له بالنواقل الشرعية وهو في هذا النوع كغيره لان خصوصية  
الامامة لا تدخل لها في ثبوتها وقد تكون بحسب الامانة فلا يرثه في هذا  
الملك وارثه في سائر املاكه بل يرثه ولي الامر من بعده كما لا يبعد ان  
تكون حصته من الخمس من هذا القبيل وقد تكون من حيث كونه  
واسعة لنعمة والتبضع ومن هذه الجهة جميع الارض لهم والناس عبيدهم  
وهذه المرتبة تجتمع مع ملكية الناس كما ان العبودية لهم تجتمع مع الحرية  
ويؤيد ما ذكرنا من التخصيص الكثير في ما دل على ان الارض كلها  
للامام لو اريد منه الملكية بالنحو الاول والاخا انما يملكها الامام بعد  
النبي بالنحو الاوسط ولو كانت بالنحو الاول لزم ان يرثه ورثته حسب  
قواعد الارث وهو خلاف الاجماع بل الضرورة او التخصيص في ادلة  
الارث ومن الواضح ان ادلة الالة ليست مخصصة لالة الارث بل



مخرجها من باب اختصاص لان مرسومها الملكية الشخصية والملكية  
 الانتفال من شؤون الرياسة وهي نوع خاص من الملكية تعتبرها العقلاء  
 وحيث ان منشأ انتزاعها جهة السلطنة تبقى مع طرف الملكية الشخصية  
 فتكون الدين الواحدة ملكا للجهة ولها اختصاص شخصي بها ومع ذلك  
 لها اضافة بالسلطان بنحو اختصاص اخر ولهذا لو احى الكفار ارضا  
 من الاراضي الموات بغير اذن الامام نلتزم بملكيتها بالاحياء لهم ومع ذلك  
 فهي ملك الامام ولا محوج الى القول بان الاحياء حيث كان بغير اذن  
 الامام لا يزال ملكا عنها على معنى عدم حصوله لغيره فهم بملكوتها  
 بالاحياء ومع ذلك تكون تصرفاتهم في تلك الاراضي بنحو القصب  
 والسبب ليس الا ان هذه المرتبة من الملكية تجتمع مع المرتبة الثانية ازالة  
 والحاصل للملكية الشخصية لا يرفع تلك المرتبة لانها ليست في عرضها  
 فالاذن انما ينفع في رفع القصب وليس جزءا لسبب الملك لان عموم  
 من احيا ارضامته له غير مخصص بصورة عدم اذن الامام ويمكن استفاة  
 ما ذكرنا مما في حصة ابن ابي عمير عن ابن البختري عن ابي عبد الله  
 من قوله بعد عدة جملة من الانتقال فهو لرسول الله وهو الامام من بعده  
 يضمه حيث شاء فان الظاهر من قوله للامام من بعده ان ملكيتها للجهة  
 الامامة فوارثه في هذا المال من يرث هذه الجهة منه وقوله يضمه حيث  
 شاء اثبات لاثار الملكية الشخصية لهذه المرتبة من الملكية ايضا  
 ينصرف فيه كيف ما اراد ويجمله موردا للتوابع الشرعية كسائر ما لا  
 مما ذكرنا ظهر ان عدم الاخبار الدالة على ان الارض كالم الامام من ادلة  
 الانتقال مما لا وجه لها فانها واردة في مقام اخر لا علاقة له بما يختص بالنبي والامام  
 من الانتقال وبذلك ما في بعضها من ان الدنيا والاخرة له فالانفال



هي ما اشتدل عليه غيرها من الاخبار كالارض التي لارب لها اباؤها  
وان كانت هذه على اطلاقها ليست من الانتفال اذ الارض الحبة التي  
ملك اهلها ليست منها وانما هي داخلة في مال من لا وارث له لو ثبت  
تمام الوارث لها ولا كانت ملكا الورثة وكذلك الارض الحبة التي لارب  
لها قائم ليست منها بمتنفي مافي بعض الاخبار من التنقيد بكونها منه  
وان كان متنفي امالاق بعضها كونها منها واما تأييد ذلك بما دل على ان  
الارض كلها للامام فقد عرفت مدية بما لا مزيد عليه حيث ان نوع  
ملكيتها غير نوع ملكية الانتفال واعتبار الموت في الارض التي لباؤها  
اوليس لارب ليس من باب حمل المصق على المنيد بعد التمازج بين  
مطلقها وبين ما قنبر الموت فيها كما قيل بل من جهة انها اجمعا كرامة  
وحدة محددة لما هو تمام الموضوع وليست كل واحد منها لتحديد ما هو  
تمامه اينعقد المماضة بل بيان مقدار الموضوع بمتنفي المقام والمجموع  
تحديد الموضوع الوانفي وهذا كاف في التوفيق بينهما مع انه لو فرض  
التمارض لمخرج الى حال المطلق على المقيد فاما يجوز فرضه في ماعدى الاخبار التي  
دلت على ان الارض كلها للامام لان ما ثبت منها ليس في مرتبة ما ثبت بغيرها  
مما ورد في بيان الانتفال فلامنى التصرف في اطلاقها ما تنفي بسببية الاخبار  
كما ارتكبه اصحاب غفلة منهم عن اختلاف اطوار الملكية وانما في  
الانتفال بنير طورها في جميع الارض ومما ذكر كله بظن الحال في سائر  
ماعد في الاخبار من الانتفال كروى الجبال ويطون الاودية والاجام  
وقطابع الملوك التي لا خلاف في كونها امنها في الجملة وقد استفاضت به الاخبار  
نعم ربما وقع الخلاف في بعضها كروى الجبال ويطون الاودية والاجام  
اذا كانت في الارض المملوكة ذلك خاص في الامام بمتنفي امالاق

الاخبار كونه من الاتفال وان كانت في ارض مملوكة لغيره بل هو منتضى التمرض  
 لذكرها في الاخبار في قبال الارض المحتصة بالامام ولو كان المراد منها  
 خصوص ما كانت فيها لم يكن وجه لهذه المقابلة فلا ينبغي الاشكال في  
 ان بنفسها انما لا ينبغي الاشكال في كون الماعن منها وان كان خلافه انسب  
 الى المشهور ويدل عليه جملة من الروايات كرواية داود بن فرقد المروية  
 عن تفسير المياشي عن ابي عبد الله في حديث قال قلت واما الاتفال قال  
 بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليه  
 بخيل ولا ركاب وكل ارض مته قد جلى اهلها وقطاييم الملوك ورواية  
 ابي بصير المروية عنه ايضا عن ابي جعفر ع قال لما الاتفال قلت وما  
 الاتفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض اداهاها  
 فهوذا ورواية اسحاق بن عمار المروية عن تفسير علي بن ابراهيم القمي  
 قال سئلت ابا عبد الله عن الاتفال قال هي القرى التي خربت وانجلى  
 اهلها فهي لله وللرسول وما كان من ارض خربة لم يوجف عليه بخيل ولا  
 ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها لكن دلالة هذه الرواية انما تتم  
 لو كان المراد كما هو الظاهر ان المعادن من الاتفال واما اذا كان الممدود من  
 الاتفال المعادن من الارض التي لا رب لها على ان يكون الضمير في قوله منها  
 راجعا الى الارض التي لا رب لها المذكورة قبل هذه الفقرة لم تكن حجة  
 على اطلاق لكه كما ترى خلاف الظاهر مع انه لو كانت ملكية المعادن  
 في الارض التي لا رب لها من جهة ملكية الارض فلا وجه لاختصاص  
 الملكية من هذه الجهة بخصوص ما اذا كانت في هذه الارض بل اذا  
 وجدت في غيرها مما يملك الامام فلا كانت من تلك الجهة التي كان بها  
 يملكها لو كانت في الارض التي لا رب لها ملكا له ولو فرض اجماعا من



هذا المذهب في رواية داود بن فرقد وابي بصير المرويتين من تفسير العياشي  
 غني وكفاية في آيات كونها منها حتى ما كانت منها ظاهرة ولما ثبتت المحس  
 في المأذن يقتضي الروايات الواردة فيه فلا يؤيد المشهور كما قبل نظرا  
 الى خلوها عن ان تعرض لكونها للامام على ان ثبتت المحس فيها بشهر  
 باختصاص الباقي للمالك باصل الشرع لا تعطيل الامام وذلك لان تلك  
 الروايات ليست ظاهرة الى اكثر من ثبوت المحس في المأذن ولما انها  
 ملك للامام اوليها فليست بصدد اثباته ولو فرض اشعارها بل دلالتها  
 على ان الباقي للمالك فلا تبدل على ان ذلك باصل الشرع وامامت تدل على اعلوه وان  
 كان من جهة اخذ الامام هذا ما يتعلق به موضوع الافعال وامام يتعلق به موضوع  
 فلا اشكال فيه بالنظر الى زمان الحضور والتمكن من التصرف فيها  
 لانها اموال هو اعرف بمواضع صرفها ولما في الغيبة وانقطاع تصرفه  
 فيها قلنا في هذا البحث انه هو ثبوت الحكم الشرعي لها وعدمه وبقاتها  
 على حالها لا يجوز التصرف فيها الا باذن المالك ورضائه قلت قلت  
 لها ذلك اكتفينا بما استظهرنا منه حكمها ولو بخبر واحد معتبر بل بمطلق  
 الظن بقرائن دليل الاستدلال في الحكم وان لم يكن لها ذلك بل كانت  
 المسئلة من الموضوعات لم يقد وجود الخبر الواحد في التعطيل مثلا  
 وان كان في اعلى مراتب الصحة بل كان حكمها حينئذ ما هو الحكم  
 في سائر الاملاك من عدم جواز التصرف فيها غير رضا المالك فلا بد  
 من تحصيل الظاهر بالرضا ولو من شاهد الحال  
 لكن الظاهر انها ليست مهمة فلا حكم بالظاهر ان ما دل على الحاجة  
 الاضطرار وان من احق ارضا منه فهي له متى لبيان حكمها بعد ما



عرفت ان ملكيتها له جهة الامامة فيدل على ان الامانة والملكية  
 بالاحياء حكم شرعي نعم لو كانت ملكيتها له شخصية كان مثل هذه  
 الادلة ظاهرا في مجرد الاخذ بالتصرف لا شك ان الرخصة في التصرف  
 في الملك الشخصي ليس حكما شرعيا للمال بخلاف الاباحة في المملوك  
 بجهة الامامة فان ما يدل عليها ظاهر في تشريع الحكم الشرعي له وتوضيحه  
 بالتأمل فيما استقناه من ان ملكية الانتقال للامام طور اخر من الملكية  
 يشبه طور ملكية الارض والسموات لله وما فيها وان كانت دائرتها الضيق ونوع  
 اعتبارها اخص من نوع اعتبارها له تعالى فكذا ان ملكيته تعالى تجتمع مع ملكية سائر  
 الناس فكذلك ملكية الامام فالكفار والمخالفون يملكون بالاحياء  
 والحيازة كالشيعة وان كانوا غاصيين بالنظر الى عدم الاذن لهم بالاضافة  
 الى ملكية الامام ولا منافات لان كلا من المالكين لها اثار خاصة تنرب  
 عند اجتماعهما ومن هنا نأزم بعدم جواز مزاحمتهم في ما يملكونه من  
 هذا القيل وعدم جواز التصرف فيه بلا اذنهم ولا يجوز استنفاذه منهم  
 بحيلة او قهر مع التمكن منه وان صرح بعض ما به لو كان في بد الخالف  
 شيء من هذه الانتقال بحيث نعلم بعدم انتقاله اليه من مؤمن يجوز  
 استنفاذ ذلك منه بانواع الاخذ مثل الخدعة والسرقه والتهرب اذا تمكن  
 لانه غصب في ايديهم وذلك لخصول الملكية لهم باحياء او حيازة  
 لخصولها لغيرهم وان كانوا غاصيين بالاضافة الى ملكية الامام  
 الثابتة له بجهة الامامة وانما يؤخذ منهم بالقهر والغلبة عند ظهور الحاجة  
 وقيام الدولة الحققة لا لهم مملوكوا مالا يباح لهم من جانب الامام  
 وقد حكى من الشيعيد في بعض حواشيه على القواعد حرمة اخذ

ما يبدى من أنواع الاخذ بل يجب رده او اخذ بل وصل فيه قبل الرد بطلت  
 صلوته فتعطل الآفة لان قال لشيء منهم وازلم وجب التملك بنفسه الا انما  
 في ذلك لكل ما يملكونه مما يخص بهم جهة الامامة بطل الاحاء  
 والحيازة المداكة في المباحات الاصلية وذلك لتحل منافسهم من مسائل  
 ومشرب ولطيب والبدن وفي الخبر المروي عن تقي المصكري انه  
 قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بعد ما ذكره امير المؤمنين من  
 امام نصيبه من السبي والغنائم لكل من ملك شيئا من ذلك من  
 شيعته ثوبان لثامانهم تطيبا لبلابهم ان صدق احد فاضل من صدقك  
 وقت تملك رسول الله في ذلك ولا ينال هذا ملكة ما فيه نصيب الامام  
 وحلية المناجم وطب الولادة مع عدم تحليل الامام بحسب الاحكام  
 الظاهرية كما في الخبرين حيث انهم يملكون ما يبدى لهم ولا يستقدون باستحقاق  
 الامام اشي مما انتقد استحقاقه بجهة الامامة ومع ذلك تصرفاتهم فيه ماضية ولا  
 يترتب عليهم احكام خبث المبلات في الظاهر وان كان عدم ما ذنبهم بوجوب  
 الحبيثة وحرمة المافع الاضافة الى نوع ملكية الامام التي تجتمع ملكيته  
 غيره بالنوع الشخصي كما تجتمع الملكية ان تجتمع آثارها فطيب ولادة الخلف  
 بحسب ملكيته الشخصية في الظاهر من غير جهة لزوم السر والخرج  
 يجتمع مع خباياها بالاضافة الى ملكية الامام فانضح من ذلك كله ان  
 الاتقان مطلقا تقع معروضات النوع من الملكية والاضافة الى الشبهة  
 ليست تملكهم نشأ عن الاذن كما قبل ما السبب الملك من حبه  
 او حيازة رآه الاذن يؤثر في صحة التصرف وحلية اضافة بالاضافة الى  
 ملكية الامام وان كانت هذه لا تارحالة بالاضافة الى الملكية الشخصية  
 بقي شيء وهو انه نسب الى المشهور حلية الناكح والمساكن



والتاجر الشيعة بل قل بحليتها من لا يقول بحلية الاغال لهم كما من  
الحلي والشيخ حيث منعا من جواز التصرف في الاخماس والاغال ما عدى  
هذه الثلاثة بل من الاول المبالغة في انكار التحليل منهم للآغال حتى قل  
باستحقاق التصرف فيها الممن وفي الحدائق نسب الى المشهور اختصاص  
التحليل بهذه الثلاثة وعلى كل تقدير فالمشهور حلية المالك لهم في القبة  
بل من محكي المنتهى نسبة الحل فيها وفي الحضور الى علمائنا بجمع وربما  
يظهر من الصدوق الاعتراف بالحلية في المالك دون المساكن والتاجر  
حيث حكى عنه الاقتصار عليها والمراد بها كل جارية كانت حق الامام  
متامنا بها كلا كما اذا كانت من الاغال لو كانت من قطايع الملوك او كانت  
مما اغتتم بغير اذن الامام او بعضا في ما اذا كان فيها الخمر ولا اشكال  
في حليتها في الجملة وتدل عليها الاخبار الكثيرة المصروفة بذلك مما لا  
لها بمحصول اطيب لولادة ففي المروي عن غوالي الثالث مرسل عن الصادق  
بل يبيع لهم المساكن لتصح عباداتهم ويبيع لهم المناكح لتطيب  
ولادتهم ويبيع لهم الماكر ايزكوا موالهم وانما الاشكال في شمول هذه  
الاملاك لما اذا كانت الجارية من جهة مال التجارة لذي يتعلق به الخس  
او كانت بنفسها لا للتجارة كما لو اتجر بالجوارى فم شمولها لا بد من  
اقول بسقوط حق الامام منه اذا كانت مالا للتجارة وزادت عن ثلث السنة  
وهو شكل ادم مضح شمولها لمثل هذه الصورة بل القدر المعلوم منها  
الجوارى التي تشترها شيعة من غيرهم او سبيها بانفسهم بل ربما يستشكل  
في الصورة لاخيرة ان قلنا بسقوط حقه فيما لو انتقلت من غيرهم اليهم  
فظهر حرمه ثم رفقهم في مكانهم وما اولهم التي يتعلق بها الخس مع انها  
لو انتقلت من غيرهم حل التصرف فيها من جهة حلية حق الامام فيها



لهم لان منصرف الاخبار غير تلك الصورة لان الخالف اتفق الجوادى  
 المذنبية اليهم الاشارة فلا ينقسم عموم التلخيص لطب الولادة عند  
 وروده . ورد الخالف قالوا الحلة في هذه الصورة لا يخلو من اشكال . شكل  
 منها لو كانت من مال التجارة لانه يمكن الاتزان . يشمل الاخبار الصورة  
 المذكورة نظراً الى ان الغاية طب الولادة ، ولو لا الحلية لوقعوا في الزنا  
 كما يدل عليه رواية ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله تدرى من  
 ابن فمل الباس الزنا فقلت لا ادري من قبل خمننا اهل البيت الا  
 لشيعة الاطمين فاه محل لهم ولبلادهم ومن هنا نقول بالحلية في مطلق  
 الجوادى لا خصوص المولودات فمن لان الغاية في التحليل عدم الوقوع  
 في الزنا اللازم من تماق حق الامام بها والطبيب مبالادهم لو اتفقت  
 الولادة فالنرض كما هو ظاهر ما يتفاد من الملة هو الطبيب الذوى في  
 نوع الجوادى وان كان بعضها غير ولود بخلاف ما لو كانت من مال  
 التجارة فان دعوى تحمل الملة لمثل هذه الصورة تشبه دعوى ان كل ما  
 يتوقف عليه طب الولادة فقد حل وان كان محرماً بحسب اصل الشرع  
 فله اخذنا باطلاها لا اخذنا به في سقوط حق الامام من خمس الغنينة  
 لا خمس المكاسب لو اتجر بها لعدم تحمل الاطلاقات لها فبقى موصفات  
 وجوب الحراج الحس من المكاسب على حالها ولما الساكن فان قلت  
 المراد منها نعم الـ كنى فهو من . وثمة الاستثناء من ارباح المكاسب  
 ولا معنى لتحليله لعدم تعلق الحس الابد الحراج منم يتعلق الحس بملو  
 وضعه ولم يشتر به السكن حتى مرت عليه السنة بحيث لم تعد من . وثمة الاستثناء  
 وان كل المراد السكن من الاراضي التي هي للامام ع بجهة الامة فهو  
 داخل في الاتفال فلا خصوصية في الساكن نعم وبما قصر كما من

الشهيد في حاشيته على التواضع بانها المساكن التي تنضم من الكفار  
 فيجوز نكاحها ولا يجب اخراج الخمس منها فيحتمل ان يكون المراد منها  
 في رواية القوي الا ان ذلك ويحتمل قريبا ان يكون المراد مسكن الارض  
 التي تختص بالامام كرؤس الجبال ونحوها ولا ينافي كونها من الانتفال اذ  
 غاية الامر ان تحلبها من جهة تحليل الانتفال واقرب منه ما ينفه من  
 الاحتمال فان الظاهر من المسكن ما عهد للسكنى من الاماكن المأهولة  
 لامثل رؤس الجبال فيقوى احتمال ان يكون المراد منها في رواية القوي  
 المنازل المقنونة من الكفار بغير اذن الامام وربما يفسر المسكن بمطلق  
 المنزل وان كان من غير الارض المختصة بالامام ولا مما غنم من الكفار  
 غير دار السكنى التي هي من جملة المؤنة فيحتمل ارادته وارادة المسكن  
 المتخذ من الاراضي المفتوحة ضوة بناء على امانة الخمس منها نظرا الى  
 ظهور الاخبار المحلاة للارض لاشيعة في سقوط هذا الحق منها وعلى كل  
 تقدير لا اشكال في حلية كل ما كان حق الامام متعلقا به كمالا او بعضا  
 من المساكن بمقتضى رواية القوي وغيرها والتأمل بقوله اتصح عباداتهم  
 وان كانت كلت الاصحاب مضطربة في تفسير المسكن بل لا يتحصل  
 منها معنى خال من الاشكال فلاحظ واما المتاجر فلا اشكال بمقتضى  
 دلالة الاخبار في حلية ما يشتري من اموال التجارة ممن لا يعتقد الخمس  
 ويبدل عليها ما في رواية القوي وينبغي لهم المتاجر ان يزكوا اموالهم وفي المروى  
 عن تفسير العسكري فقد وهبت نصبي لكل من ملك شيئا من ذلك  
 من شيعة لتحل منافهم من ما كل ومشرب وانما الاشكال في المال  
 المتعلق به الخمس المتقل ممن لا يخمس مع اعتقاده بوجوبه فيه كما لا يبعد  
 كثرة ذلك في زماننا الذي قل الخمسون فيه فان مقتضى ما دل على امانة



المتاجر حليته مع ان مادل على عدم جواز شراء الخمس بشمله مع انه لو فرض  
 ضمان من انتقل اليه الخمس في المال الذي تعلق الخمس به قبل الانتقال  
 فلا يلزم نفقه في صحة التصرف فلا وان قبل في الزكوة نعم يصح  
 لو فرض ضمانه بأموال التجارة لمن انتقل عنه نحو الكلي فان نقله الى الغير  
 بوحه تمينه في الباقي فيصح التصرف ممن انتقل اليه لعدم تعلق الخمس  
 بشخص ذلك لال وظهر عدم الصحة فيه الوانحصر له فيها هو بمقدار الخمس  
 فلا يجوز شراء ذلك منه لان الخمس فيه نعم استقرار ضمانه به مراعى  
 بعدم دفعه مع معاملة من المعاملات التي فيها في تلك الاموال اذ مع اتفق  
 بمعدن المال اليه فلا ينحصر الكلي في المال الذي براد شراؤه وعلى كل حال  
 فان لم تعلق الخمس بالمال الذي ينفد المعاملة عليه فلا يبعد الالتزام  
 بعدم جواز اشراء وان لم يعلم وكان من اشتباه الكثير في الكثير فمقتضى  
 عموم التماس في بعض اخبار التحليل والردم المخرج الشديد من اجابة  
 مثل تلك المعاملات التي ينفق الابتلاء بها غالبا سيما اذا تفهم اليه - ار  
 ما يوجب التحريم مما يعلم اجمالا ثبوته في المعاملات من السرفة والغصب  
 ونحوهما هو الحل في هذه الصورة ان هو مقتضى قواعد الال لم الاجمالي  
 لقوله كل شيء لك حلال - حتى تدرك انه حرام بعينه بناء على ثبوتة وغيره  
 مما دل على الحلية في اشتبهات لاوضع ايضا لاخير في الالتزام بصيرورة  
 الخمس ملكا لمن انتقل اليه المال المتعلق به الخمس عند الباع مع عدم  
 انتقال الثمن اليه من جهة عدم صحة المعاملة منه وان صحت بالنسبة الى  
 من انتقل اليه بالشراء لاوجوه المذكورة فمورد عدم جواز شراء الخمس هو  
 المال المعلوم تعلق الخمس به عند الباع ومورد اخبار التحليل المال الذي  
 اتفق المشتري انتقاله اليه وكان متعلقا بالخمسة واقصا في ضمن الاموال



التي طال عليها لحكمة حل المنازع ودعوى شمولها لقرض العالم بملاحقة  
التمثيل ترجع الى دعوى الاخذ بهوميه في سائر المحرمات نظرا الى  
حصول الخلبة في الماكل والشرب واما لو دله اجمالا بتعلق الخمس باحد  
المالين الذين يراد الماملة على واحد منهما فلا يبعد القول بجواز الشراء  
وعدم منع العلم الاجمالي في الاطراف المعصورة لولم نستفد من دليل  
عدم جواز شراء الخمس حكما فعليا حتى في مورد الاشتباه بمبحث كان  
للاشرع اهتمام خاص بعدم ضياع هذا الحق فلا يرضى بشرائه حتى مع  
الاشتباه كما قلنا اهتمامه في موارد الاعراض والنفوس واستكشفنا ايجاب  
الاحتياط منه في موارد اشتباهها والا فلا يجوز كما لو قلنا تفصيلا هذا  
في الخمس الذي يتعلق بامال قبل الانتقال واما اذا اتجر به وحصل الربح  
ما يزيد على المؤنة فالظاهر عدم سقوطه لعدم دليل وجوبه في  
ارباح المكاسب وظهور ادلة السقوط في ما قبل الانتقال والله العالم

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على نبيه وبعد فلن من أهم مسائل لوقف مسئلة جواز بيع الدين الموقوف وعدمه فكانت جديرة باستقصاء الكلام فافرفت البحث في رسالة المسماة ( رفع الجوف من حكم بيع الوقوف ) مستعينا به سبحانه وهو ولي التوفيق وقبل الخوض في المقصود لا بد من تقديم مقدمة تضمن البحث عن حقيقة "وقف" التي تقصد عند انشائه وهل هي واحدة او متعددة بحسب اختلاف الموارد فقول بظاهر من الشهيد وجماعة من المتقدمين انه نحيس الاصل واطلاق المنفعة والملم اخذوا هذا التبريف من النووي بحسب الاصل وسبل اثمرة ولكنه في مقام التشريع في الجملة لا في مقام التبريف بالحد التام لبضوح انه مجرد نحيس الاصل وتبيل اثمرة ليس تمام الحقيقة والالم يكن الحبس والسكنى واختاها عقودا مستقلة لاشتراكها في ذلك واما صراحة صبغة وقعت في ماهو الوقف واقعا كما في منها الخلاف جماعة وادعى عليها الاجماع اخرون فلا تجدي في شرح الحقيقة وان صح الاستعمال مع عدم معرفة الكه عدم يمكن الالتزام بكفاية قصد ماهو وقف واقعا عند الشارع في مقام الاشاء وان لم يبرف ذلك لكن مجرد الحبس والتبيل ليس تبريفا له ون كان المقصد من الحبس الخاص منه الذي به يخالف الحبس المقابل لوقف لبقاء الاجال في هذا الحبس الخاص لا مكان ان يكون مع غاه ملكية الدين لملكها مع اطلاق المنفعة وان لم تترتب على الملكية اثارها كما ربما يستأنس له بكون الوقف صدقة جارية من الواقف حتى ان بعضهم عرفه بها لمشر بقاءها او بانزاع تترتب الاثر الغير الاختياري كالارث ولكن على النحو الذي كان للمورث وهو حبس العين واطلاق

المنفعة على نحو لا تنتقل المين بسبب اختياري كالبيع ونحوه من التصرفات  
 المنافية لاطلاق المنفعة كما يمكن ان يكون على وجه التملك الموقوف  
 عليه شخصا في الوقف الخاص او عنوانا في العام لو تصورنا المالكية في  
 الكلي او يكون فك ملك كالنحرير او يختلف باختلاف الوارد فيكون  
 في ماعدى الوقف على الجهة تملك كوفيه فكا والظاهر وحدة حقيقة الوقف  
 في جميع الموارد والاختلاف في الانظار بحسب الاحكام والاثار والذي  
 عليه المشهور بل ربما يدعى الاجماع عليه انه بوجب خروج المين عن  
 ملك الوقف ونسب الى ابي الصلاح وبعض الشافعية بقاها على ملكه  
 ولا يافيه اخراج نفسه عنها لانه انتهاء تصرفاته التي كانت له قبل الوقف  
 وبمده بعدم جواز الانتفاع منها وقتا وهذا يجتمع مع بقائها على ملكه  
 كما لا ينافيه كونه صدقة جارية منه بل يساعده كما مر وعلى تقدير عدم  
 بقائها فهناك الاختلاف من حيث التملك الموقوف عليه شخصا او عنوانا  
 بناء على القول بانه لا بد للوقف من الموقوف عليه نظراً الى انه من اركانه  
 كما قيل او كونه فكا كالنحرير في خصوص الوقف على المسجد وتماكي  
 الوقف على المين كما من الفاضل في القواعد فكا مطاقا وان  
 قيل لا يعرف له قائل ولا شك ان اختلاف الانظار في الآثار لا يؤثر  
 في اثلام وحدة الحقيقة وهي الحبس الخاص للاصل وتسهيل المنفعة  
 كما لا تنذر باختلاف كونه عقدا او ايقاما واقوي دليل على ذلك صحة  
 جمع الآثار المختلفة في الوقف المنشأ بانشاء واحد كما اذا قل وقت داري  
 على اولادي ومع انقراضهم فعلى العلماء ومع انقراضهم فعلى العباد على  
 ان تكون مسجدا مع ان الوقف على الجهة لا يوجب تملك المنفعة بل  
 استحقاق الانتفاع بناء على كونه فكا وان قيل بانه ايضا تملك للمدين



بناء على لزوم الموقوف عليه في الوقف ولكنه خلاف التحقيق لأن  
وقف المكان - جدا ليس وفقا على شيء لاحتياج إلى الوقف عليه بل  
هو جملة مسجدا وله في تشريع أحكام يتوالت عليه غاية الأمرات  
المسجدية قد تكون بالأصل كسجدة الحرام مثلا وقد تكون بالجميل وهذه  
الجهة - واه كانت أصلية أو مجزأة أحكام خاصة في الشريعة وليس كالوقف  
الخاص أو العام في تمنحه بالموقوف عليه ولا تنضم إلى الوحدة الواحدة  
كيف يختلف أثرها في الموارد لأنه يستلزم قضاء الطبيعة الواحدة  
للأثار المتجانسة لأن الوحدة بحسب الماهية واختلاف الآثار ذاتها من  
اختلاف خصوصيات الموارد فحال الوقف في هذه الجهة كاصحاح في  
كونه عبارة عن معنى واحد وهو الترضي الخاص الوقف بين الطرفين  
ولكن خصوصيات الموارد تختلف فإن وقف على ثلث عشرين معلوم  
أفاد ثلاثة البيوع أو المنفعة بموضعين فالأجارة أو نمائك أو بين بلا موضع  
فهو أو الأمانة طاعة وقف على خير أو الأمانة إذا وقف على دين أو العارية  
إذا تضمن المأنة المنفعة فهو جائز على كل شيء سوى ما يستلزم تحليل  
حرام أو تحريم حلال أو يصح الجمع بين الموارد المنفعة في صاحبه واحد  
وحقيقة الوقف المنفعة في جميع موارد ما هي الحبس المطلق مع إطلاق  
المنفعة لا مطلق الحبس مع إطلاقها الجامع بينها وبين الحبس والسكنى  
والزنى والعري التي هي حقائق أخرى لا حقيقة الشيء بخلافه فصار  
فلا بد أن هذه في الجامع بينهما وبين غيره وهذه الحقيقة قد تلاحظ منفعة واحدة  
تلاحظ في مقام زكاة أو هو الذبح أو غيرها لا بد من ملاحظة هذه  
بحسب طور وجوده - لزوم اختلاف أثرها بالاعتداد بالاول  
هي ما هو وجود الوافي كآثار النمائك أو الفلك وأما آثار الوجود الانشائي

فهر حصول احدهما فيترتب عليه الاثار الدائمة له فمن عرف الوقف  
بانه تجبيس الاصل واطلاق المنفعة فقد عرفه بواقفه لكن عرفه غيره باحد  
بانه عقد ثمرته ذلك ويمكن ارجاع الاول الى الثاني على ان يكون المراد  
التجبيس الانشائي فيكون المرف ههنا لانفسه اذ لا معنى لكون الوقف  
بوجوده الواقعي حجة انشائية لكن لا يحوج الى هذا التكلف ولعل  
السبب في هذا الاختلاف ما في البيع ونحوه من الخلاف في انه اسم  
للكمال الحاصل من عقده او لنفس العقودان كان التحقيق ان هذا  
الخلاف في غير محله اذ لا خصوصية للالة نظ المستعملة في العقود من بين  
الالة نظ بل هي كغيرها موضوعة للمعاني الواقعية وهذا الاختلاف ناشئ  
من الاختلاف في الاطلاقات الجارية على السنة الفقهية  
في اواب العقود اذا عرفت ذلك فنتقل الى موضوع البحث  
فقول لا خلاف ظاهرا في عدم جواز بيع ائمين الموقوفة في ما كانت  
الوقف فيه فكملك كاساجد والرباطات ونحوها على ما هو مذهب جماعة  
فيها فلو انهدم المسجد او خربت القرية التي كان فيها او انقطعت المارة عن  
الطريق الذي كان فيه لم يجز بيعه واما غيره مما ينتقل الملك فيه الى  
الموقوف عليهم كما في الاوقاف العامة او لم نقل ما تنقل الملك فيه الى الله  
سبحانه والخاصة التي لا اشكال ظاهرا في كون الملك فيها الموقوف عليهم  
فلا يجزئ بيعه في الجملة اجماعا فسمعه ان لا يعيد دعوى الضرورة  
فيه كما ادعاه بعض ويدل عليه مضافا الى جملة من النصوص الخاصة  
قوله الوقوف على حسب ما يوقفها اهلهما لكن ذلك مع عدم بعض  
الوجوه التي افق جماعة بجواز البيع معها واما مع وجودها كما اذا خربت  
الوقف الموقوفة حيث لا تصلح للانتفاع بها مع بقا رقبته او مست الضرورة

الى بها كما اذا حدث للوقوف عليهم حاجة شديدة لا يمكن لهم القيام بها بدون البيع او خيف ان يقع بين ارباب الوقف فتنة تدباج بها الاضرار فله بين اصحابنا خلاف ومحل التكلام في المقام انما هو جواز بيع المين الموقوفة لبعض الاعداد المذوعة بحيث لو لم يقع كانت مائة على وقفيتها و يكون جواز البيع في مواردنا حكما فاننا لم نضع المين الموقوفة بما هي كذلك لا بما هي عين كانت موقوفة وان لم تكن كذلك فعلا لولا البيع المرحي فليس جوازه في الموارد التي تجوز فيها من جهة بطلان الوقف به بطر و تلك الطراريء بحيث لو لم يتفق حصوا البيع في الخارج لم تكن المين موقوفة بعد طردها بل الوقفية مائة ما دلت رتبة المين مائة لما كان الايدوان كانت معلوم القيمة وانما يجوز الموقوف داهم دفعه لم يقع افتنة لا دفعه لاهارلة الوقف . لبيع والوجه فيه ان عدم جواز البيع ليس داخلا في قول الوقف بحيث كان فصلا مقبولا له فهو حقيقة امر واحد يخلف اثره واحكامه بحسب خصوصيات الموارد فعدم جواز البيع ليس الا كعدم جواز هبته وعدم اتفه اثره من احكام ذلك الامر الواحد كاتر الموضوعات الواقعة للحكومة باحكامها كما يشهد به بعض الروايات الواردة في صدقات الائمة فان قوله صدقة لاتباع ولا توهب يشهد ببيانته على كونها من احكام الوقف لا انه شرح للحقيقة فلو ثبت بدليل جواز بيع المين الموقوفة كان كافلا لاثبات حكم في مورد خاص فان كان لما دل على عدم جواز التصرف فيه بالبيع او الهبة ونحوهما محوم او اطلاق كان ذلك تغديضا او تقييدا له لا انه متضمن له . كم بطلان الوقف في مورد هذا لو لم نقل بان عدم جواز البيع خاصة بالوقف استظهارا مما دل على عدم جوازه كونه من اثره على نحو اعلية لا على صرف الاقتضاء



بان كان عدم جواز البيع والمطالبة وعدم الانتقال الى الوارث خاصة  
 مركبة لحقيقة الوقف فيكون قوله صدقة لا تباع ولا توهب بمنزلة  
 التبريف بالرسم والا فاقام الدليل على جواز البيع مع عروض عارض  
 استكشف منه اما بطلان الوقف في ذلك المورد او كونه من اثار الوقف  
 على نحو الاقتضاء فظهر ان جواز البيع في ما يجوز ليس من جهة بطلان  
 الوقف لو لم نقل بان المنع عنه من خواصه بل من جهة الدليل على جوازه  
 مع حفظ الوقفية في ظرف الجواز ومنه يتضح انه اذا جاز البيع فليس  
 عدم جواز اكل البطون الموجودة لاثمن على انه ملك مطلق لهم من  
 جهة تعدد المطلوب وتناقض فرض الواقف اولا بوقف شخص المين  
 ما دامت سالمة للانتفاع بها وعدم مسوغ شرعي لنقلها الى الغير بالبيع مع  
 نحوه ووقفية بدلها مع وجود ذلك لان انظار الواقفين تغتف ولا ضابط  
 كلي يمين به نظر الواقف بل ليس مثل ذلك من انظار حال الوقف  
 غالبا لذهول الواقفين غالبا عن صورة طرو الطواري المسوغة للبيع مع  
 انه لا دليل على لزوم المحافظة على فرض الوقف ولهذا ربما يجب التبديل  
 بغير المائل اذا كان اصلح حال الموقوف عليهم ودعوى وجوب المائلة  
 بين البديل والمبدل منه مع الامكان كما عن الملامة وولده فخر المحققين  
 والشهيد وجماعة غير مسموعة فلا يجب شراء مثل الدين الموقوفة فا  
 بيعت بل يشتري بالثمن ما كان اصلح حال ابطالون اوجودة والاتباع بل  
 ذلك من جهة اقتضاه البدلية فان الثمن في البيع انما يكون عوضا من  
 المين الموقوفة لان البيع انما يقع عليها حال كونها موقوفة فالوقفية  
 باقية الى زمان وقوعه ولا تبطل بمجرد جوازه وان لم يقع فيكون الثمن  
 بدلا من المين الموقوفة بما هي كذا وان زالت الوقفية عنها بنفس

البيوع ومنتهى البداية كوز البال كالبال في طار الملكية وان لم يثبت  
 احكام خصوص الوقبة ولهذا يجوز تبديل الدين المشقة بالقيمة  
 بدل 'خريل' وما يجب اذا كان قائما تضييما لحقوق البطون ولا يحتاج  
 الى اجراء صيغة الوقبة وما ذكرنا ظهرا لا مجال لنوهم صبرورة  
 الموضع ملكا مطلقا للبطون الموجودة لانه انما يكون كذلك لو كانت المين  
 المبيعة كذلك والمفروض وقوع البيع على ما ليس ملكا مطلقا لهم وقد زال  
 حقهم المتعلق بالدين بانتقالها الى المشتري وانتقل الى بدلها فحال حال  
 نفس المبدل في تعلق ح-ق البطون اللاحقة اذا عرفت محل الكلام  
 فمنتهى الاصل مع الشك في الجواز عدمه للناظر بعدم جوازه قبل  
 طرو الطاري الذي يشك فيه في الجواز فيستحب عدم ولا مورد  
 لعدم دليل السلطنة لان الدين دخل في ملك الموقوف ما بهم - ان  
 كونه غير قائم لا تصرف الناظر فكيف - ملك به في ما عدى الحالة  
 التي لم تجز معها البيع الا ان يقال ان المقام من موارد الرجوع الى عموم  
 الام لا استصحاب ح-كم المخصص فالتمسك بعدم دليل السلطنة  
 كالتمسك بعدم دليل لزوم العقد في البيع مع ثبوت خيار المجلس من  
 اول الامر ولا شك في صحة التمسك بعدم اوفوا بالمعروف مع الشك  
 من غير جهة خيار المجلس لكن في التيقن في الخروج من عموم لزوم الوفاء  
 والمرجع في ما عداه عموم التمسك فكذلك يصح التمسك بعدم الناس  
 مسطون على اوالهم في غير الحالة التي لا يجوز معها البيع وهي حالة عدم  
 طرو الطوري لانها المتيقن في الخروج من هذا عموم  
 وفي ما عداه هو المرجع - اما ما دل على عدم ج-وار  
 بيع الوقف فليس له اطلاق يتمسك به في الحكم بعدم الجواز في



الصورة المشكوك لانه ليس نظرا الى اثبات الحكم لموضوع الوقف  
 بملاحظة جميع الحالات الطارئة بل اثبات عدم جوازه في الجملة لكن  
 بشكل التمسك بعدم دلائل الساطية من جهة انه انما يتم اذا حرز كون  
 المين الموقوفة مالا للموقوف عليه حتى يتحقق موضوع الدليل ولا فلا  
 مجال للتمسك بعدمه مع الشك في المصدق وماليتها للموقوف عليه غير  
 مملوئة وانما المعلوم استحقاقه للمنفعة وهو بمجرد لا يوجب المالبة فلا بد  
 من الرجوع الى استصحاب المنع المعلوم حال عدم طرؤ الطارئ الى ان  
 يقوم دليل على الجواز مع طرؤه كما انه المرجح اذا شك في جواز اجارة  
 مالا يجوز اجارته لو لم يكن عرصه كالمساجد والمدارس التي تنذر الاتفايع  
 بها في الجهة المقصودة منها كما لو خربت القرية التي كانت فيها او خراب  
 المسجد وصار عرصه فلا يجوز اجارة ارض المسجد لازادة فيها ولا المدرسة  
 انزل الحاجاج والتجار لان عدم جواز الاجارة قبل سقوطها عن الاتفايع  
 لم يكن من جهة المراجعة مع الاتفايع في الجهة المقصودة من الوقف  
 حتى يقال ان المتغنى لجواز الاجارة مع تنذر الاتفايع بها في الجهة  
 المقصودة موجود وهو كون المنفعة المقصودة بالاجارة محالة والمانع وهو  
 وجود المنفعة المسببة بالوقف مفقود بل من جهة فقد المتغنى اذ لا  
 متغنى لجواز الاجارة لاستيفاء منافع اخرى غيره. اكانت مقصودة  
 بالوقف لان اثر المنافع قد اهدرها الواقف ولم يجعلها لاحد بالوقف  
 وانما وقف المين لاستيفاء منفعة خاصة واذا كانت بقية المنافع به دورة يجوز  
 استيفائها لكل احد اذ لم يزاحم استيفاء الموقوف عليه فاذا صار المسجد عرصه  
 او لم يوجد من يصل فيه لانتفاع المروء من الطريق الذي هو فيه جاز لكل  
 احد المكنى فيه وكل تصرف لا ينافي احكام المسجد مع بناء احكامه مترتبة لان



المفروض انه لا يخرج بذلك عن كونه مجرداً وأما اجارته وصرفه عن الاجارة  
 فيه اولى - جداً اخرا وفيه من الخلل ما لا يدرك فلا دليل على حوازه بل هو تصرف  
 فضلي تبين منقمة وصرف من غير اعتقاد الى - وغ شرعي وعليه  
 يجوز التصرف من غير ان يكون المتصرف ضامناً لاجرة المثل لان  
 بقية المنافع مهدودة لمستوفيهها ولو فرض جواز الاجارة وجب على المتوالي  
 العام او الخاص اجارته لثلاث تبتى سائر المنافع معطلة والا فلا يجوز - م  
 لو احرز كون الوقف على نحو تعدد المطلوب جاز ذلك لكن الشك ان  
 في احرازه وقد عرفت انه لا طريق الى احرازه لان الظاهر ان الوقف ليست  
 مضبوطة بل ربما لا يلتفت الى طرود الخراب وتعطيل العين الموقوفة من  
 الانتفاع ولو ازمهم بقاها صالحة للانتفاع بل اظهر في امثال ذلك اهدار  
 سائر المنافع كما قد يخصها لوقف نفسه في ما اذا وقعها في جهة مخصوصة  
 جاءلا بقية الجهات لنفسه وورثته كما عن الفاضل في التذكرة من جواز  
 وقف البقرة لمخصوص الحرث وجعل باقي منافعها لوقف ولو فرض كون  
 جواز الاجارة فـلـ طرود انقطاع الانتفاع لاجل مانبه المراحة لا  
 من جهة فقد المتنضي فالانتم موجود بعد طرود الطاري غابة الاسرار  
 المنقمة المقصودة متمذرة لعدم وجود من يستوفيهما اولاً - فوط العين من  
 صلاحية الانتفاع وهو لا يوجب ارتفاع المراحة لانها اذا نشئت من قبل  
 نفس جالها مسيلة الوقف لا من قبل الاستيفاء الفعلي حتى يكون المانم  
 مرتقما بعد انقطاع الانتفاع فالرجع ايسر الا ما ذكرنا من استصحاب  
 عدم جواز لاجارة الثابت حال عدم طرود الطاري هنا ما هو الاصل في المسئلة  
 عند الشك واما الدليل المخرج منه فيبائنمك بالاجماع على جوازه

كفافي محكي الاتصار والتمنية ووهن التمسك به في هذه المسئلة الخلافية  
التي تشتت فيها كلمات الاصحاب غير خفي فان تحصيل الاجماع في غاية  
الصعوبة والاشكال . الركون اليه على تقدير تخفته وتحصيله اشكل لقوة  
احتمال الاعتماد فيه على ما زعموه من تعدد النرض الذي قد عرفت  
حاله فلا وثوق بمثل هذا الاجماع في الحكم بجواز بيع الوقف  
مطلقة وربما يذكر لجواز البيع صور ينع مع الكلام فيها  
في لجواز عدمه ويترتب الجواز فيما لو خرت العين الموقوفة  
بحيث لم يمكن الانتفاع بها مع غائتها كالحصر القديمة والمذروع البالية  
والحيوان المذبح وغير خفي انه لا يخرج عن الاستصحاب في هذه الصورة  
اصلا الا ان يدعى القطع بجواز البيع فيها وهي ترجع الى دعوى الاجماع  
عليه والا فلا وجه له الا ان يدعى ان جوازه من احكام الوقف في هذه  
الصورة عرفا فان العرف يحكمون في مثل هذه الامان الموقوفة الساقطة  
من قلبية الانتفاع بها وفقا بحيث تبقى وتستوفي ثمراتها وانحصار الانتفاع  
بها بالبيع او التصرف المتلف كاستعمال المذروع والحصر الخانة في الاحرق  
والحيوان المذبح في الاكل بجواز بيعها وجريان البديل المشتري بمجبري  
العين المبينة والشارع قد امضاه مع ان دعوى الاجماع في مثلها مشككة  
مضافا الى ما عرفت من عدم الاعتماد على مثل هذا الاجماع الذي نفى  
احتمال استناده الى زعم تعدد المطلوب وقد سميت عدم الطريق الى  
احراز ذلك بل يستظهر في بعض الموارد التحاده وهو وقف خصوص التمين  
مادامت باقية ولم تسقط عن درجة الانتفاع بها ومن هنا ظهر الحل في  
الاستناد اليه للخروج عن الاصل القاضى بعدم الجواز الا ان يقوم

حجة على الجواز والاشكال فيه بان المنع عن البيع قبل طرو الحالة الطارئة  
 انما كان في ضمن وجوب العمل بمقتضى الوقف وهو ارتفاع جميع  
 البطون وقد ارتفع قطعا لان المفروض سقوط المين عن قابلية الانفساع  
 بها على الوجه المسمى في الوقف فلم يبق مع طرو الطارئ ما كان المنع  
 منه في ضمنه الراجع الى دعوى القطع بارتفاع الحالة السابقة لان ارتفاع  
 البطون بالمين وعدم جواز بيعها ذلك فلا شك في البقاء حتى لا يذهب  
 عدم الجواز مندفع بان عدم جواز البيع لم يكن داخلا في قوام العمل  
 بمقتضى الوقف حتى يكون ارتفاعه مقطوعا بالقطع بارتفاع العمل الذي  
 كان في ضمنه بل انما كانت من احكامه وليس للوقف عمل واحد حتى  
 يكون الحكم المذكور مرتقعا بارتفاع ذلك العمل بل اعمال مختلفة باختلاف  
 الطواري للاحتة فكما يكون ارتفاع البطون من احكام الوقف فكذلك  
 عدم جواز البيع ومجرد ثبوته منه لا يقتضي ارتفاعه مع ارتفاعه لان  
 وجود حكم في ضمن جملة من الاحكام لا يقتضي ارتفاعه بارتفاع ما عدا  
 قاتناع البطون وان ارتفع قطعا لان المفروض سقوط المين عن القابلية  
 الا انه لا يوجب ارتفاع ما هو حكم الوقف من عدم جواز البيع فيكون  
 بقاءه مشكوكا بواسطة ارتفاع ذلك فيستصحب ولا يخرج عنه الا احد  
 امور ثلاثة تعلق حق الوقف بالمين من جهة انها صدقة جارية منه وعدم  
 بيها تعطيل للوقف المتعلق بالحق للوقف او حق الله تبارك وتعالى من  
 جهة ان الوقف انما كان للتقرب اليه وعليه الاجر والشوة المتعلق حق  
 البطون للاحتة والموجودة بها وانما المين الساطع على الانع مع ضم  
 لها والا فجرد عدم وجود اجماع في هذه الصورة على المنع عن البيع  
 وعدم شمول اطلاق لا يجوز شراء الوقف لمثل المقام هو بعد اطلاق قوله



الوقوف على حسبما يرقمها اهلها مورد حكم اخر لا يكتفى في الحكم  
بالجواز وشئ من هذه الوجوه الثلاثة لا يقتضى الجواز ولا يمنع في الخروج  
من الاصل اما تعلق حق الوقف به فواضح لانه لاضافة للواقف الى  
العين الا كونها ملكا مطلقا له قبل الوقف وقد وقفها واما بعده فهو اجزي  
فيها كثيره واما كونها صدقة جارية عنه فلا يدل على ثبوت حق له فيها  
لان حرياتها صدقة عنه مسبب من صدور الوقف منه وان كان اجنيا  
عن العين بعده لانه ثبوت حق فعلي له فيها حتى يجب المحافظة عليه  
بتبديل العين عند سقوطها عن قابلية الانتفاع ولما تعلق حق الله تعالى  
به فاز كان بمعنى كونها ملكا له كسائر الموجودات بالمعنى الذي به تكون  
ملكاً له فقدم نفسه في ما هو المهم واضح وان كان بمعنى ثبوت حق فعلي  
له يقتضى المحافظة عليه وهو لم تعطيله بعدم البيع فهو ممنوع لان مجرد  
كون الوقف له تعالى وعليه اجره لا يقتضى ذلك وامّا حقوق البطون  
فلانهم انما يستعملون منافع العين اذا كانت قابلة للاستيفاء والمفروض  
سقوطها عن القابلية واما تعلق حقهم بالعين فليس الا من جهة استحقاقهم  
منافعها المسببة والا فنفوس العين محبوسة لامتني لتعلق حقهم بها مع قطع  
النظر عن المنفعة فاذا كانت العين ساقطة عن قابلية الانتفاع بها كما هو  
المفروض جرى ذلك مجرى انتهاء العين وتلفها فكما اذا تلفت العين برتم  
حق البطون فكذلك المنفعة لاها هي التي يستحقها الموقوف عليه والوقف  
مركب من حبس العين وتسهيل الثمرة ولا ثمرة حسب الفرض للعين  
لسقوطها عن قابلية الانتفاع بها وقتها فكما يكون ارتفاع الجزء الاول  
موجوبا لانتهاء الحق ولو من جهة انتهاء الوقف بخلاص العين الموقوفة  
فكذلك ارتفاع الجزء الثاني وان كانت رقة العين باقية يمكن الانتفاع

تبدلها فظهر انه لاحق فلي يقتضى جواز البيع محافظة عليه لامن  
الله ولا من الواقف ولا من الوقوف عليه باما تمدد المطلوب فلا دخل  
له بايجاب حق فلي الواقف لو تم بل هو بنفسه مقتضى لوجوب البيع  
وتبدل المدين الموقوفة بين اخرى تجري مجراها في الانتفاع بها وقد  
عرفت ما فيه لا مزيد عليه فظهر ما في دعوى ان الامر دائر بين  
تعطيل الوقف حتى يتلف بنفسه وبين انتفاع البطن المجد به بالانلاف  
وبين تبديله بما بقي ويتفهم به الكل ومما ذكرنا بظهر الحال في سائر المواد  
التي لا يكون فيها من الاختيار ابدال بظاهره على الجواز كصورة لو لم  
تسقط المدين عن الانتفاع راسا لكن لا يكره امانته معتدة بها كما لو اهدمت  
الدار وصارت عرصه او قلت منفعتها فان اطلاق قوله لا يجوز شراء الوقف  
واذا كان يمكن منع النصفه من هاتين الصورتين لانهما ايسرنا كما اذا سقطت  
المدين عن قابلية الانتفاع بها بالكافة في ظهور انصراف دليل المنع منه  
الا انه على تقدير الانصراف يكون استصحاب هدم الجواز ايسر من  
الاشكال واما صورة مالو شرط بيبه عند طر و صفا في المدين فان كانت  
في المدين صورة مستثناة من كلبية المنع من البيع وكانت الصورة التي  
شرط بيبها عند تحققها هي تلك الصورة فلا اشكال في جواز البيع لانه  
ليس شرطا منافيا لمقتضى العقد بل لو لم يشترط ذلك لصح البيع وا  
لو شرط في غير الصورة استثناء في جواز البيع وعدمه وجواز من  
كونه شرطا منافيا لمقتضى العقد فلا ينفذ كما من المحقق الكركي التطيل  
بذلك حيث قال في ما ذكره من التحقيق ان كل موضع قلنا يجوز بيع  
الوقف يجوز اشتراط البيع في الوقف اذا لم ينع في تلك الحالة لانه شرط  
مؤكد وليس بمذموم لتأيد المتبر في الوقف لانه مفيد واقعا بعدم حصول



اسباب المنع والا فلا للمناقات ومن ان اشترط ذلك من الواقف يجري  
معجى الكشف عن تعدد مطلوبه وان القصد تعلق اولا بوقف شخص  
العين مالم تطره تلك الحالة والا فيبطلها بل لو شك في جواز الاشتراط  
المذكور وتموده كان الحكم ايضا الصحة لعدم المؤمنون عند شروطهم  
خرج ما علم كونه شرطا بخلاف الكتاب او السنة وفي الباقي نحت المحرم  
لكن هذا لو لم يكن في البين اطلاق لقوله لا يجوز شراء الوقف يشمل  
فرض اشتراط الواقف بيه عند طر و صفة لولا اشتراطه عندها لم  
يجز البيع بان كان جوازه مما من اثر الاشتراط والا فلو كان جائزا عند  
تحقق تلك الصفة واز لم يشترط لم يكن جوازه اذا طرئت من اثر الاشتراط  
والا فلو كان له اطلاق يشمل صورة الاشتراط ويكون خروج ما خرج  
مما يجوز البيع فيه من جهة الدليل المقيد ويكون دائرة اطلاقه معه  
اضيق من دائرته قبل لحوق الدليل المقيد لما هو المقرر في محله ان الدليل  
لا يكشف عن عدم الاطلاق في مقام البيان ان لم يؤكد اطلاقه لزم  
الحكم بان الوقف مع فرض الاشتراط مناف لمقتضى العقد فلا يكون  
نافذا كما هو الحال في جميع موارد الاشتراط فانه لو كان لدليل الشرط  
اطلاق يقتضي ترتيب حكمه عليه حتى في مورد الاشتراط بان لا يكشف  
من الاطلاق عليه الموضوع لحكمه في مورد جعله شرطا في ضمن العقد  
لم يحكم بنفوذ الشرط وكان حينئذ داخلا في المستثنى لانه اما محرم  
للعلال او محلل للحرام مثلا لو كان لدليل حرمة شرب الخمر اطلاق يشمل  
حتى ما لو جعل شرطا في ضمن عقد كشف عن ان الخمر ملة تامة لحكمه  
في جميع الموارد التي منها ما لو جعل شرطا في ضمن عقد بيع او صلح  
ونحوهما فلا يحكم بنفوذ الشرط بمقتضى المؤمنون عند شروطهم لان



نفوذ الشرط المذكور، يوجب تحليل الحرام إذا المفروض أن دليل حرمة  
الشرب كشف عن كون الحرمة تامة للحرمة حتى في صورة جعل  
شربه شرطاً في العقد وإن لم يكر له إطلاقاً وإنما دل على ثبوت هذا  
الحكم على نحو الاقتضاء لا الدلية أثناء مقتضى المؤننون عند شروطهم  
نفوذ الشرط ولا يكون حينئذ محرماً للحلال أو محلاً للحرام لأن كل شرط  
يكون كذلك إذا لم يمكنه أثر في تحليل أو تحريم وقع لغواً بالشرط  
يجب ما لم يكن واجباً لولا الشرط فما كان مباحاً تركه بمحرم الشرط لكن  
ليس هذا مقصوداً بالأقتضاء، فلو فرض في المقام إطلاق لقوله لا يجوز  
شراء الوقف فقتضى الإطلاق كون الشئ من لوازم الوقف وإثارة على  
نحو الدلية التامة فاشتراط البيع حينئذ مناف لمقتضى العقد وذلك لأن  
مخاتمة الشرط لمقتضى العقد قد تكون لمخالفته لمضمون العقد كما لو أخذ  
وجود شيء في مضمونه فاشتراط عدمه أو عدم شيء فاشتراط وجوده كما  
لو شرط عدم الثمن في عقد البيع مع أنه عليك بموض فاشتراط عدم  
الموض مخالف لما يكون العقد مركباً من وجوده وقد تكون من جهة  
دلية العقد لخلافه كعدم جواز البيع في عقد الوقف بناء على ثبوت الإطلاق  
للدليل المنع فإن إطلاقاً لا يجوز شراء الوقف له ذلك وعدم تقييده  
بصورة عدم اشتراط البيع عند طر وحالة يكشف عن كون عقد الوقف  
حالة تامة لعدم جواز البيع ولا ينفذ اشتراطه من الواقف كما استكشفنا  
من إطلاق دليل لزوم عقد الكاح وعدم حقوق تقيده له كون عدم  
حالة تامة للزوم ولا ينفذ اشتراط الخيار فيه ولو لا الدليل على قوة اشتراط  
الخيار في عقد البيع لحكمنا بإطلاق لاقوا بالعقود كون البيع أيضاً حالة  
تامة للزوم قالوا في دعوى منازعات اشتراط البيع عند طر وصفة

لمقتضى العقد اثبات اطلاق لا يجوز شراء الوقف حتى يفيد كون المنع من البيع من مقتضيات العقد على نحو المصلحة النامة والا فجرد دلالة على المنع في الجملة لا يفيد الا في اثبات كونه من احكامه على نحو الاقتضاء ولا يكون الشرط معه منافيا لمقتضى العقد حتى لا ينفذ بل لا طائل لاته ومقتضى عموم المؤمنون عند شروطهم وعموم الوقوف على حسب ما يوقها اهلها تفوز هذا الاشتراط لانه كفية في الوقف فقد لاحظها الواقف فيكون هذا الاشتراط كسائر الكيفيات التي لم يتم دليل على بطلان اعتبارها في الموقف فيجب البيع عند طرؤ المصلحة الملحوظة وقاه بالشرط وجريا على منهاج الوقف لكن اظهر ان قوله لا يجوز شراء الوقف وامثاله مما دل على المنع من البيع انما سبق لبيان عدم جوازه في الجملة ولا اطلاق له فبقي المقام فاخلا في عموم دليل لزوم الشرط الا ان يكون في البين اجماع على عدم تفوزه وليس لظهور اختلاف كلمات الاصحاب في هذه الصورة مع انه لو كان لم يفد لقوة احتمال الاستناد فيه الى توهم اطلاق دليل المنع من البيع نعم لا يبعد دعوى الاجماع على عدم نفوذه لو اطلق الشرط ولم يفذه بطرؤ حالة كمال الوقف واشترط جواز بيعه مطلقا واز لم يكن هناك شيء من الوجوه المسوقة له اذ لا يتحقق معنى الوقف صرفا مع اطلاق الشرط لان حقيقته حبس الدين ولا حيس لها مع جواز بيعها مطلقا وان كان مع عدم فصل زمان مقتضيه تجري الدين فيه وفعالا ان اطلاق الشرط يرجع الى اناطة البيع بمشبهة الوقف عليه الا ان يبال انما لا يتحقق الحبس لجواز البيع بالشرط مطلقا على ان يكون الثمن ملكا مطلقا لا بايع الموقوف عليه واما لو كان بتبديل ثمنه بدين اخرى تجري وقفا فالحبس في الحقيقة متعلق بالدين بحاليتها لا بشخصها فاطلاق الشرط انما ينافي اطلاق حبس



شخص أمين لا حقيقة الحبس فلذا شرط البيع على ان يكون البديل  
 كالبدل كان موضوع الحبس امر - مع دائرة مما اذا حبس أمين بشخصه - ا  
 او يقال ان جواز البيع بالشرط مطلقا انما يتأني الحبس لو لم يكن هذا  
 جهة اخرى لا ترتفع حقيقة الحبس معها واما لو كانت كفاي المقام فلا لان  
 الذي جاز انما هو خصوص البيع لا مطلق التصرفات فلا يتلقى الهبة ولا  
 الصلاح هذه الامين المحبوسة وجازيها بالشرط فبني الحبس حاصل  
 باعتبار انقطاع سائر ما يلحق بالملك من النقل والانتقال الاختياري وغيره  
 كالارث نعم لو جاز جميع انحاء التصرف في الامين لم يتحقق معنى الحبس  
 فيها لمساواتها حيثئذ مع الملك المطلق في جميع الاثار مع انه لو ابيت الا  
 عن اطلاق دليل المنع عن البيع فتأية الامر هو اطلاق يؤخذ به حيث  
 لم يكن هناك ما يفقده لان اطلاقه لا يزيد على اطلاق سائر المطلقات  
 التي تقيد مع نهوض حجة على التقييد وهي في المقام الصحيحة المروية  
 عن الكافي في كيفية وقف على طية السلام في ماله وفيها فان اراد  
 يعني الحسن ان يبيع نصيبا من اذال ليعضي به الدين فليقبل ان شاء  
 لا حرج عليه وان شاء جعله شروي الملك وان ولد على ومواليهم واموالهم  
 الى الحسن بن علي وان كانت دار الحسن بن علي خير دار الصدقة  
 فبداله ان يبيها فليبيها ان شاء ولا حرج عليه فيه فان باع فانه يفسم  
 ثمنها ثلثة اثلثات فيجعل ثلثا في سبيل الله ويجعل ثانيا في بني هاشم وبني  
 المطلب وثلثا في آل ابي طالب وانه يضمه فيهم حيث يراه الله ثم قال  
 وان حدث في الحسن او في الحسين حدث فان الاخر منهما ينظر في  
 بني علي الى ان قال فانه يجعله في رجل برضاء من بني هاشم وانه يشترط  
 على الذي يجعله اليه ان يترك المال على اصوله وينفق الثمرة الرواية



وظاهرها ان الوقف . وابد شرط فيه جواز البيع لاجل قضاء الدين لبعض  
من الموقوف عليهم وهو المحزن كما يدل عليه قوله فان حدث في المحزن  
او في الحسين حدث فان الاخر ينظر في نفي علي وقوله فانه يجزمه في  
رجل رضاه من بني هاشم وانه يشترط على الذي يحمله اليه ان يترك  
المال على اصوله وينفق الثمرة واشتراط ذلك لا يتنافى التأييد لانه  
يقابل التوقيت وانه حصل وان شرط معه جواز البيع للحسن لاجل  
قطعه دية من ثمن المبيع فهذا الخبر انما يدل على ان اشتراط البيع لا يتنافى  
مقتضى العقد وانما يتنافى اطلاقه وان لم يشتر ثمن المبيع عين اخرى  
تجرى وفقا بدلا عن الدين المبيعة بل صرف في قضاء الدين فيكون  
الفرض متعلقا بوقف المال على الدوام لو لم تطرأ الحاجة الى بيع نصيب  
منه قضاء للدين والا فبيعه وصرف ثمنه فيه بل يدل الخبر على ان يضمن  
جواز البيع لقضاء الدين وهو تملك الدين الموقوفة حيث ان فيه وان  
شاء جملة شروى المالك فانه يدل على جواز تملكه عليه السلام المين  
الموقوفة ولا برد عليه ان مرجع ذلك الى جواز ابطال الوقف بالتملك وهو  
خارج عن مفروض البحث فانه يدل على جواز تملك ما هو . ووقوف  
لولا التملك فالتملك الراجع للوقفية انما يتماق بالدين الموقوفة اذ لا فرق  
بينه وبين يمينها في ما يجوز اذ البيع ايضا تبطل الوقفية على معنى انها  
تنقطع عن الدين بالبيع لكن جواز البيع بالاشتراط لا يتنافى الوقفية  
بل موضوعه الدين الموقوفة بما هي كذلك وانما يتنافى اطلاقها لانه يقتضي  
ابدية وقف الدين واشترط بيم القضاء الدين او تملكها ابتداء يتنافى مقتضى  
الاطلاق فلو وقعت الدين من اول الامر على ان يجوز لبعض الموقوف  
عليهم البيع لقضاء دينه صح ولم يكن فيه اخلال بالتأييد المتبر في صحة

الوقوف لأنه مؤيد على هذا الشرط وفرق واضح بين عدم التأييد ولما  
وين حصوله وعدم تحقق جريان العين وقفا على الدوام لمكان اشتراط  
جواز البيع في المفسد فلو فرض ان الزوا لا يجوز شراء الوقف اطلاق  
حتى بلعاطف فرض الاشتراط خرجنا عنه بهذه الصحة والاقالكم اوضح  
لهذه الصحة ولمعوم المؤمنون عند شروطهم والوقوف على حسابها  
بوقفها اهلها فيعمل ما من غير ما يقتضي التاويل ولا اشكال فيه لان  
الاصحاب وان لم يعملوا بهذه الصحة ولم يفتوا بجواز اشتراط البيع  
على ان يصرف الثمن في حاجة البائع الا ان عدم عملهم بها ليس من  
جهة الاعراض عنها حتى يكشف عن وجود خلل فيها لم نثر عليه كي  
يوجب ذلك طرحا وعدم العمل بها في مضمونها كما لم يعملوا بل لاجل  
ارتكاز عدم جواز البيع بالاشتراط خصوصا اذا صرف الثمن في حاج  
الوقوف عليه استنادا الى اطلاق لا يجوز شراء لوقف ودفع الوقف  
غالبا غير مقرون بمثل هذا الشرط وقد عرفت ان الاطلاق لو كان فينبذ  
بهذه الصحة ولا غرو في العمل بها بعد توضيح استناد الاصحاب  
في عدم ركونهم اليها الى ارتكاز الاستبعاد كما هو مركز في النفس من  
منافاة البيع لوقف حتى كانها متضادان مع ان جواز البيع مع الاشتراط  
لا يزيد على الموارد التي حكموا فيها بالجواز وان كان البيع مبرورا  
في التبدل بين اخرى تقوم مقام العين المبيعة في ارتفاع البطون منها  
كما كانوا ينتفون من العين المبيعة فما قبل من ان سند الرواية صحيح  
والتاويل مشكل والعمل اشكل فما ليس في محله ذل لا شك فيه  
بعد ظهورها لولا صراحتها وصحة السند الا عدم عمل الاصحاب وهو  
لا يضر الا اذا كان عن امراض عنها فانه كلما كان صحة الرواية حجة



أقوى كان وهنها اشد ولم يعلم ذلك من حالهم بل الظاهر اعتمادهم في ذلك على بعض الاطلاقات والوجوه الغير المجدية في الحكم بعدم الجواز مع الاشترط مع وجود هذه الرواية التي لا اشكال في صحتها نعم يمكن المناقشة باحتمال ان يكون المراد ببيع المنفعة لا بيع نفس العين الموقوفة بقرينة سبق قوله فيها فانه يقوم على ذلك الحسن بن علي باطل منه بالمعروف وينفقه حيث يريد الله في حل محل لا حرج عليه فيه لوضوح ان المراد من الاكل منه الاكل من منافعه كما ان المراد من الاتفاق حيث يريد الله في حل محل اتفاقها فيكون المراد من قوله فان اراد ان يبيع نصيبا من المال ليقضى به الدين فليبيعها المال الذي كان من منافع العين ولا يتوجه عليه انه لا حاجة الى اشتراط بيع المال الذي هو منفعة لانه ملك له عليه السلام فجواز البيع حاصل بدون اشتراط قبض لنوا لانه يملك ما يستعنه من المنافع التي توزع على ذوي الرحم من بني هاشم وبني المطلب وتصرف في كل نفقة ابتغي بها وجه الله كما هو مضمون بعض الفقرات المذكورة في صدر الرواية والاشترط انما يفيد جواز بيع المقدار من المال الذي يقضى به الدين وان زاد على حصته وما قوله وان كانت دار الحسن بن علي غير دار الصدقة فبداله ان يبيعها فليبيعها انشاء ولا حرج عليه فيه فالمراد منه بيع غير دار الصدقة وهي الدار التي اسكنه علي فيها لادار الصدقة حتى يكون شرطا لبيع الصدقة لكن هذا المعنى خلاف الظاهر لان الظاهر من المال هو المال الممهور وهو الذي يكون صدقة لا منفعة ويشهد به ابدال الضمير بالاسم الظاهر والا كان السوق على نحو الجمل الساقطة مقتضا للمساواة في العبارة وهي ان يبيع نصيبا منه لكن حيث ان لقامة الضمير مقام الاسم الظاهر وبما كان ظاهرا ولو بقرينة الجمل المتقدمة في بيع نصيب من المال الذي



هو من منافع الدين ابدال الضمير بالاسم الظاهر فيكون المراد به اصل  
المال الذي ياكل منه بالمعروف مع انه لو كان المراد خصوص المنفعة  
كان منزلا على الفرد النادر ولان منافع الصدقة غالبا من الدراهم والدينار  
فلا معنى للبيع ولا حاجة للبيع غالبا لان المنفعة سواء كانت من قبل  
الدراهم او غيرها يصح ان يقضى بها الدين بنفسها واما قوله فان كانت دار  
الحسن بن علي غير دار الصدقة فبداله ان يبيها فليبيها بالضمير فيه  
راجع الى دار الصدقة لا الهاتى كانت له لانه لو كانت له دار غير دار  
الصدقة واسكه على فيها لم يكن لكلمة ان معنى بل مقتضى المقام فان  
اراد بيع داره التي هو ساكن فيها هي غير دار الصدقة فليبيها فلا يشي  
اشبهة في ظهور الرواية في اشتراط جواز بيع الوقف لقضاء دين الحسن  
عليه السلام لولم يستشكل فيها بظهورها بملاحظة صدرها وبنسبة فقرات  
الاخر كون ما ذكره من جواز بيع نصيب من المال ايقضى به الدين من  
احد الامور التي اوصى بها في امواله وعييده لا انه شرط في الوقف  
ويشهد له قوله في صدرها هنا ما اوصى بها وقضى في ماله صدقة على  
ابتغاء لوجه الله الى ان قال ان كان لي من مال ينبغي بصرف لي وما حرها  
صدقة ورقيةا غيراني رباح ابي فيروز وجير فتقاء ليس لاحد عليهم  
سبل الى غير ذلك من الفقرات التي تعرض فيها الوصية في امواله في  
ولدي القري وبذعه واذنيه وقوله فان اولاد بيع نصيب من المال من احدى  
فقرات الوصية ولا دخل له باشتراط البيع في الوقف لكن يعرف  
ظهور الكل ظهور قوله وان الذي كتبت من امواني هذه صدقة واجبة  
حيا انا او ميتا فان الظاهر منه انه جعلها صدقة في حال حياته فيصرف  
ظهور الصدر وهو قوله اوصى في ماله في انه اوصى في ماله بصدقة

ما ذكر تصديقه بعد ذلك وعلى أي حال فإن كان رأيه ظهور في اشتراط  
 جواز البيع في الوقف كما رأينا فهو ولا فلاح لكم هو الجواز بالأشترط  
 لقوله الوقف على ما يوفقها إلهاماً حتى لو فرض ثبوت الإطلاق  
 لقوله لا يجوز شراء الوقف بصورة ما أو بشرط جواز البيع لاز ظهور  
 قوله الوقف أقوى من ظهوره في الإطلاق بالنسبة إلى هذه الصورة  
 إلا أن يمنع كون الاشتراط من كيفية الوقف لكنه منم بلا وجه ولو  
 فرض التساوي والتعارض كان التمسك بعدم المؤنن عند شروطهم  
 سلباً عن المانع وإن كان لا يصح التمسك لو فرض عدم معارض الإطلاق قوله  
 لا يجوز شراء الوقف اذ به يتنفع بوضع المحرم فيندرج في المستثنى في  
 قوله إلا ما حلل الحرام أو حرم الحلال واثمة العالم بأحكامه .



## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على من اصطفاه وبعده فهذه رسالة في ابحاث مسائل الطلاق المجديرة باشباع الكلام فيها وقبل الخوض فيه لابد من تقديم مايتضمن البحث عن الجهات التي هي كالاساس للبحث عن احكامه وشروطه واقامه فنقول قد سدوا للطلاق معان في اللغة ترجم عند التأمل الى معنى واحد يدور عليه حتى الاستئصال في جميع الموارد ولكن ثبوتهم من تحقيقة وانطباقه على التطبيق الكلي على مصدايقه اشتباه المصدق بغيره او الملازم الملزم ولا حاجة في تعداد مذكروا من الموارد بعد انخراطها تحت الجامع الواحد الذي لا يبدل ان يكون هو مايراد من الارسال في جميع موارد الاستعمال ومن هنا ينقدح عدم مغايرة مايراد منه شرعا عما هو معناه في اللغة قطعا لا لوجوده قبل زمن النبي كما قبل بل لكونه من افراد وان فرض عدم وجوده قبله نعم ليس مطلق افتراق المنة عن زوجها مما يصح اطلاقه عليه شرعا وان حصل بنحو فسخ او ارتداد او طلاق كما يشهد بذلك انفrazهم للخلع والمبارات منه مع حصول الفراق في جميع ذلك بل المتبدي بسبب خاص هو المنشاء لانزاعه وان كان لاقتراق حاصل لا بغيره من الاسباب كما ان مطلق التملك بالمعوض ليس بيما بل ما يحصل من سببه الخاص شرعا وهو فقد البيع او الماطات وان كان مطلقه يحصل بالصلح ونحوه فليس الاشارة تصرف في معنى الطلاق بل في سببه وهو انشاء بداعي حصوله بصيغة خاصة جامعة لشروط معتبرة في نظره في صحة انزاعه وليس



عبارة من نفس انشاءها كما ربما يظهر من تعريفه بأنه ازالة عقد النكاح  
 بصيغة خاصة والا لم يكن هذا المعنى قابلا للانشاء فهو شرعا فرقة الزوجة  
 حقيقة يتسبب اليها بانشاءها بصيغة خاصة جامعة لشروطها كما ان البيع  
 مثلا عليك بالاموض حقيقة ينزع من انشاءه بصيغة تمت لانشاء الفرقة  
 اى قصد تحققها بالصيغة في نفس الامر في قبال الاخبار من ثبوتها في  
 موطنها كما ربما يظهر من الجواهر لانه ليس طلاقا حقيقة بل يصح سلبه  
 منه قطعا نعم الانشاء في الطلاق وفي غيره من العقود والایفاءات جزء  
 السبب او تمامه اذا لم يعتبر في التوصل به غير وجوده ولو باعتقاد المنشي  
 فقولہ انت طالق ليس طلاقا حقيقة بمجرد قصده تحقق الفراق بهذه  
 الجملة وان اعتقد كونها السبب كله لعدم صحة انتزاع الفرقة المستتبعة للاتار  
 من مجرد الانشاء المقابل للاخبار الا ان يكون المراد ايجادها في الخارج  
 بايجاد الصحيح من سببها ومنشاء انتزاعها وعليه فليكن المراد من ازالة  
 قيد النكاح بصيغة خاصة ازالة الحقيقة اى ايجاد الزوال الذي لا بد في  
 التسبب اليه من الانشاء بصيغة خاصة لكونه من الافعال التوليدية ويكون  
 الطلاق حينئذ هو ذلك الفعل التوليدى لا الفعل المباشري الذى هو نفس الانشاء  
 ثم ان نوع تأثير الطلاق الانشائي في صحة انتزاع ما هو فراق بالحل انشايم ليس  
 نحو تأثير الفسخ باحد الميوب فانه حل حقيقة انعقد النكاح وصيرورته  
 كان لم يكن من اول الامر بخلاف الطلاق فان تأثيره ايجاد الفرقة  
 والمباينة بعد سبق الوصلة والمقارنة فهو من قبيل ايجاد ضد حبيب الضد  
 الاخر كما لا يبعد ان يكون هو الحال في مثل الارتداد والامان وان كان  
 حل العقد ايضا من مصاديق الفراق حقيقة وان توهم انه بحاله من معاني  
 الطلاق انه فلا يتوهم ان اطلاق الطلاق على الفراق الحاصل بسببه

مبنى على رطابة جهة الحل التي توهم انه معناه لغة في عرض غيره من  
 المعاني التي قد عرفت انها ايت معاني متعددة لفظه وانما يستعمل  
 فيه وفي غيره من الموارد بلحاظ ذلك المعنى الواحد وعلى اى حال فهو  
 لا يصح شرطا الا بشروط وهى بينما يعتبر في المطلق والمطلقة والصيغة  
 واصل الطلاق اما ما يعتبر في المطلق فهو اربعة الاول البلوغ وهو في  
 الجملة مما لا خلاف فيه ظاهرا بل تفي الخلاف فيه صريحاً بل حكى الاجماع  
 عليه محصلاً ومتولاً فلا اعتبار بطلاق الصبي الغير البالغ حد التمييز او  
 عشر سنين قطعا والنصوص الخاصة مضافا الى عمومات رفع القلم الشامل  
 للوضع والتكليف به مستقبضة ومنها خبر السكونى واسى الصباح واسى بصير  
 وحسين بن علوان المروى عن قرب الاسناد عن علي عليه السلام لا يجوز طلاق  
 الصبي حتى يحتلم وهل يصح طلاقه مع التمييز مطلقا او مع بلوغه مشراً  
 او بشرط بلوغه بالعددا والاحتلام ونحوه اقوال نسب الاخير منها الى المشهور  
 بين المناخرين او عامتهم لا طلاق الا بخبر المتقدمة الدالة على عدم جواز طلاقه  
 وانه ليس بشيء المؤيدة بالشهرة المطابقة ونصوص رفع القلم والاصول  
 وعدم الفرق بين الطلاق وغيره من المقود التي يكون الصبي فيها مسلوب  
 الامارة وعن اس الجليل صحة مع التمييز طلاقاً لمضرة جماعة عن طلاق  
 الغلام ولم يحتلم وصدقة ووصيته فقال اذا طلق لاسنة ووضع الصدقة  
 في موضعها وحققها فلا بأس وهو جائز وموتة بن بكير عن ابي عبد الله  
 يجوز طلاق الغلام اذا كان قد عقل وصدقة ووصيته وان لم يحتلم ومن  
 الشيخين وجماعة من القضاة اعتبار البلوغ مشراً لمرسلة ابن اسى صبر  
 التي هي كالصحيح من اسى عبد الله يجوز طلاق الصبي اذا بلغ عشر سنين وامل



اعتبار المشر لا جمل ملازمته غالباً اودائماً للتمييز وبه يوفق بينهما  
وبين الخبر من المتقدمين وفيه من المجموع لتقييد الاطلاقات السابقة التي منها  
رواية قرب الاسناد المتقدمة لصلوح هذه الاخبار لتقييد الحكم بعدم  
الجواز تغير صورة العقل المراد به التمييز وظاهرية الاخيرة في الاطلاق منها  
غير ظاهرة خصوصاً من مثل الموثقة الظاهرة بل الصريحة في جواز  
طلاق الغلام اذا عقل وان لم يحتمل سبباً مع عدم امكان الاخذ بها باطلائها  
على مذهب المشهور من جمل الغاية البلوغ الثابت ولو بالعدد او نبات  
الشعر من اماراته فلا بد من ارتكاب التقييد على كل  
حال الا ان يقال ان الاحتلام كناية عن البلوغ الثابت به وبنحوه  
من الامارات لكنه رفع للبدن عن الظاهر وهو ليس باولى من رفع البدن  
من ظهوره في الاطلاق بالتقييد ببلوغ العدد واذا ارتكب التقييد فليوسع  
دائرته بما اذا حصل التمييز الذي لا ينفك غالباً عن بلوغ المشر ومنه ينقدح  
انه لا مخرج لنوم تون العقل في الموثقة كناية عن البلوغ الشرعي المدي  
لوضوح ان المراد منه التمييز الذي هو لازم اعماله وان كان لا ينافي ذلك قوله وان  
لم يحتمل لا مكان تحقق البلوغ الشرعي مع عدم الاحتلام مع ان الموضوع هو  
الغلام ولا بد من حفظه في مرتبة ترتب الحكم بجواز الطلاق عليه  
فلا معنى لتقييده بقيد يرتفع عنه الموضوع ويخرج عن عنوانه ولو سلم  
ففادها ان البالغ الشرعي بجوز طلاقه وان لم يحتمل وهو غير مراد منها  
قطاً هذا مع امكان منع ظهور الروايات السابقة في الاطلاق فضلاً عن  
قوته كما ادعى لقوة احتمال ارادة عدم طلاق الصبي وغيره ممن سدد في  
رواية لا يكون من المجنون والمعتوه والمسكر في الجملة في قبيل غيره



ممن يصح طلاقه كما يشهد بذلك الحاق المجنون مع صحة طلاقه حال الإفاقة  
 إذا كان ادواريا فإني للجواهر من تشديد الإنكار على بعض مناسخ أخرى  
 المتأخرين حيث جعل جواز ملاق الفلام مع بلوغه عشرا مقتضى الجمع  
 بين النصوص بمحمد مطلقا على مقيدها بأنه فرع المكاثرة على أنه غير  
 تام في خير قرب الاستناد ليس في محله إذ ليس فيه ما يعتازه من غيره  
 من المعالقات القالة للتقييد ولو لم اطلاقها وأمسك لرعم نظرية ذلك  
 من الروايات الدالة على التقييد على تقدير تسليم المكاثرة في غيره وقد  
 ظهر لك ما فيه مع اكثار قرب الدعوى عليه بمنع الكفاية من جانبه  
 لضعفه وكفاية تلك الروايات لغيره من المطائعات سنداً ودلالة إذ منها  
 رسالة ابن عمير التي هي بحكم الصنيع عند الأصحاب واضعف منه  
 حمل الرسالة على إرادة بيان إمكان صحة طلاق الصبي إذ بلغ عشرا فأعلا  
 ولو لبعض الأمثلة في بعض البلدان التي ثبت فيها الشر ويحصل فيه  
 الاحتلام فلا يخرج إلى هذا المحل الفاسد والآويل البارد جدا. كان  
 الأخذ بظاهرها كغيرها في صحة طلاق الصبي مع التمييز الغير المحصل  
 غالباً لأمع البلوغ عشرا وحملها على هذا المحل لا يجد ليس بأولى من انكباب  
 التقييد ومما ذكرنا يندفع ما في الباييد بمثل نصوص رفع القلم القالة لمنع  
 شمولها لمثل المقام والاصول التي لا يحصى طامع وجود دلالة ولا ينهم عدم  
 صلاحها للتقييد لو أنها باعراض المشهور عنها لعدم المجال له بعد حمل  
 الشيخين وجماعة من القدماء بضمونها مع أن الشهرة في الفتوى بعبودها  
 لا توجب وهذا في السند وإنما توجه إذا علم أن منشأها عدم الاتاه بما  
 يخالفها من الروايات ولا فالدلالة منوطه بنظر تقيده وإن كان فهم مشهور  
 على خلاف ما يستفاده على كل حال فقد ذكروا أنه لو طلق وله من علم

يصح مستنديه في ذلك بعد الاجماع بقسمه الى النبوى المقبول الطلاق  
 بيد من اخذ بالاق والنصوص المسيرة او اداة في خصوص الابوين  
 التي منها الصحيح وغيره هل يجوز طلاق الاب قال لا ولولا هذه  
 النصوص الخاصة لاشكل الحكم من جهة عدم صلاح النبوى لاثباته  
 لقوة احتمال ان يكون المحصر اضافيا بالنسبة الى الزوجة كما ربما يشير اليه قوله  
 من اخذ تلويحا الى ان المناط مرفعة الاخذ القائمة بالزوج عند اشتراك الزوجة معه  
 في كونها طرفين لملقة الزواج فبقية اختصاص السلطنة على حل هذه المقدة  
 بمن هو الاخذ منهما بالاق وهو الزوج نظرا الى ان هذه الصفة هي الملة  
 لثبوت هذه السلطنة له دون الزوجة التي هي باعناظ كونها مأخوذة  
 بساقها كالمهودة التي لا يناسب ثبوت مثل هذه السلطنة لها ولو سلم ظهوره  
 في المحصر الحققي كان كغيره من العمومات المحكومة بأدلة الولاية اذ  
 ليس بأعلى شأن من مثل الناس مسيطون على اموالهم وادل على عدم  
 جواز التصرف في مال الغير الا باذنه المحكوم بدليل الحجر على الصبي  
 وثبوت الولاية للاب والجد فيحكم عليه كما يحكم عليه دليل الوكالة التي لا  
 اشكال في جوازها في الطلاق الثاني للمحصر الحققي كما هو المفروض فستط  
 ما قبل من تخصيص عمومات الولاية بالنبوى بعد خروج الوكالة عنه  
 بالاص واما الاجماع فمع ان محصله منقول لا يحصل له ولو لم يكن بمنقول  
 بعد احتمال الاعتماد على النبوى الذي عرفت انه لا يصلح للاستناد ثم  
 ان الحق في اشرايع ذكرنا هذا الشرط انه لو ائتمن قاعد العقل طلق  
 به مع مراعاة القبطة ولا نعلم وجه مساهة بالمقام بعد ظهور كونه  
 من فرع اشراط الانبي وهو العقل ولا يحسن ذكره حمله على ارادة  
 نفس العقل المساوي لنفسه لاذهابه بالمرءة التي هو الجنون كما وقع من



بعض اذ عليه يلزم تخيير الشرط مع انه حينئذ من فروع الشرط  
 الخامس الذي هو كمال العقل ولا ربط له بهذا المقام كما لا ربط به الكلام  
 في ان الولاية حينئذ لا للاب والجدة او الحامم الذي ابطال به بعض  
 الاعاظم تغل ان الوجه فيه اتصال هذه الحالة بحالة الصباوة ذا كراين  
 البحث فيه من هذه الجهة في تعيين الولي لا في صحة طلاق من هو  
 الولي وعدمها الا ان يكون الفرض منه مجرد رفع توهم عدم عدم صحة  
 طلاق الولي من الصبي مطلقا وان لم يفسد العقل بزعم قضاء ملاك  
 الصباوة بعد البلوغ بهذه الحالة كما رعا حكي ذلك من الشيخ وابن  
 ادريس في مقام الاستدلال فنما عن طلاق لولي منه قانوني وقوله  
 فان طلائها فلا يحل ولمشاركته مع الصبي في المني ويكفي هذا مناسبة  
 لـ مع هذا الفرع الى المقام وان كان من فروع الشرط الاثني (١٦٠) في  
 العقل ولا خلاف في اعتبار تحققه فعلا حال الطلاق فلا يصح مع عدمه  
 في هذا الحال فعلا وان كان موجودا فقد احتجب كشي من المواضع  
 كالسكر والنوم والاعماء فنصوص المستفيضة التي منها رواية السكوني  
 المتقدمة كل طلاق جازا لا طلاق المعتوه والصبي او بهرم او مجنون او  
 مكبره فلا يصح طلاق المجنون مطبقا كل او ادوار يا اذا طلق حال جنونه  
 واما حال اثباته فصح لوجود الشرط الذي هو العقل حال الطلاق وان  
 طره عليه زواله بعده او قبله واما المعتوه المفسر في جملة من الروايات  
 بالاحق القاهب العقل فقد دلت جملة من الروايات على عدم صحته منه  
 منها رواية قال كوني المتقدمة ورواية الحامي قال - قلت اما عداقة من طلاق المعتوه  
 القاهب العقل يجوز طلاقه قال لا ورواية عداقة الحامي منه ايضا قال - قلت من  
 طلاق المعتوه قال وماه قال قلت الاحق القاهب العقل قال لا يجوز وجملة منها



تدل على طلاق الولي عنه كرواية أبي خالد النمطي قالت لابي عبد الله  
الرجل الاحمق الذاهب العقل يجوز طلاق وليه عليه قال لم لا يطلق  
قلت لا يؤمن ان طلق هو ان يقول غدا لم اطلق او لا يحسن ان يطلق  
قال ما اري واية الا بمنزلة السلطان وعنه ايضا قال قلت لابي عبد الله  
رجل يعرف رابه مرة ويشكره اخرى يجوز طلاق وليه قال ماله هو  
لا يطلق قلت لا يعرف غدا الطلاق ولا يؤمن عليه ان يطلق اليوم انت  
يقول غدا لم اطلق قال ما اراه الا بمنزلة الامام بنى لولي ويدل على جواز  
مباشرة له رواية ابي بصير عن ابي عبد الله انه سئل عن المعتوه يجوز  
طلاقه فقال ما هو فقلت الاحمق الذاهب العقل فقال نعم بناء على ان  
الرواية كما نقلت كما هو الظاهر لكن في الوسائل زيادة كلمة لا قبل قوله  
ما هو وعليه فلا بد ان تكون كلمة نعم تصديقا للموضوع لا ايجابا للصحة  
والا لتناقض الصدر والذيل فتكون الرواية حينئذ من جملة ما يدل على  
عدم الصحة ويمكن التوفيق بينها وبين غيرها بحملها على ارادة جواز  
طلاق من لا عقل له عرفا لا قبحا في مالا يصاحبه فيه اوفيه المفسدة  
لا من ذهب عقله فلا يدري ما يصنع كما هو المراد مما دل على المنع لوضوح  
اختلف مراتب ذهاب العقل وان اول مرتبة منه من بساط عنه ذلك  
لعدم الاستمانة به فيما يجهل من المصالح ونحو الشايع من موارد استعمال  
الاحمق في العرف وعليه فلا حاجة الى حمل رواية ابي بصير على ارادة  
طلاق الولي كما عن الشيخ حملها عليه وعلى ابي حال فلا اشكال في اعتبار  
العقل وكما لا يقتضي النصوص المزبورة وغيرها لدالة على عدم صحة طلاق  
المجنون والمعتوه والمسكران وهي المناط في الحكم لاحدم القصد كما وقع  
التعليق به من المحقق وغيره لوجود القصد في المجنون قطعا لانه كسائر

لقوله التي بذبت اليها بالقصد من اكل او شرب او شئ ونحوها فلية  
 ما هناك ان قصد ان القصد لا ينشأ من داع عقلاني مع انه لا وجه  
 حينئذ لاعتبار العقل شرطا من قلال هو من فروع الشرط الرابع لان  
 العقل حينئذ طريق الى تحقق القصد الذي هو المدار في ترتيب الآثار  
 بحيث لو نمتشي ذلك مع المجنون صح نعم زول العقل في النائم والنفس  
 عليه يجامع مع انتفاء القصد لكن ليس زواله فيها وفي المجنون ملنا  
 من الصحة بمناط انتفاء القصد وان كان لا يصح لانتفائه فيها لو لم يكن  
 العقل شرطا بل للعقل دخل مستقل في التأثير هذا بالنسبة الى طلائعهم  
 مباشرة ولما الولي فيصح طلائع من المجنون اذا كانت مطبعا بلا اشكال  
 لانصوص السابقة وغيرها الدالة على صحة طلاق الولي من اللاحق  
 الذاهب العقل التي هي الفارق بين المقام والصبي الذي عرفت عدم صحته  
 من اية دلالة النصوص الخاصة عليه لا بعض الوجوه الاعتبارية التي  
 لا دليل على اعتباره ككون حجرة محالة امد بتقرب بخلاف المجنون و  
 ايضا منه من طلاق الولي من السكران نظرا الى ان زوال هذه ظالم  
 كالمصبي فالدليل المانع فيه بدل عليه في السكران بالنصوى مع ان هذا  
 الاعتبار لا يتم الا اذا احرز قه المجنون الى امد غير متقرب ولو بالاستصحاب  
 ونحوه والا فمن المحتمل شفاؤه عنه الى امد غير بعيد مع ان انتفاء المصاحة  
 لرفع زوال الحجر عن الصبي غير مطرد اذا كان زمان البلوغ بعد المسافة  
 من زمان الطلاق بحيث وجب التعطيل المضر بحال الزوجة و عرفت  
 سابقاته لولا دلالة النصوص الخاصة على المانع لقلنا بصحة طلاق الولي  
 من الصبي بمقتضى مومات الولاية الحاكمة على النبوي مع ما عرفت  
 من الاقضية في النبوي من حيث عدم وضوح دلالة على الحصر الحقيقي



ومما ذكرنا يظهر قوة الحاق المجنون الادواري بالمطبق في صحة طلاق  
الولي عنه وتوقع زواله اعتبار صرف لا يصلح مانعا بعد اطلاق ما دل على  
صحة طلاقه من المجنون بل ربما يحتمل ان يكون المراد من قوله في رواية  
ابي خالد المتقدمة يعرف رايه مرة وينكره اخرى المعتوه الادواري  
الذي يجري حكمه في المقام بالاولوية لكنه بعيد لظهوره في انه ذكر  
لتعقيب العتة بعدم انضباط رايه وعدم استئسامة حاله كما يرشد اليه قوله  
لا يؤمن عليه ان طلق اليوم ان يقول غدا لم اطلق هذا اذا كانت له حالة  
يفيق فيها من الجنون ويدود الى كمال عقله واما اذا كانت افاقته من  
اشتداده على نحو يقي اثر الجنون فيه فلا اشكال في صحة طلاق الولي  
عنه لانه مجنون مطبق غاية الامر اختلاف مراتب جنونه باختلاف  
الازمنة بالشدة والضعف نعم ربما يشكل الامر في الادواري من حيث  
ان طلاق الولي عن المجنون انما يثبت بفحوى ادلة طلاقه عن المعتوه  
التي منها خبر ابي خالد المتقدم ان وظاهرها المعتوه المطبق بناء على ان  
الاطباق والادوار بجران في العتة ايضا كما هو الظاهر لانه من العوارض  
التابعة لاسبابها فيمكن ان يعرض بنحو الاستمرار او الانقطاع كالجنون  
غاية الامر ان المجنون زوال العقل بالمرة وامتته نقص فيه ولا يخفى  
يمتد بالقياس الى الادواري من الجنون ودهى ارادة الادواري من  
العتة في قوله يعرف رايه مرة قد عرفت اندفاعها لكن يمنع ظهور تلك  
الدلة في خصوص المطبق من العتة لولم نقل بان روايتي ابي خالد تشملان  
الجنون بقسميه اذنها ما هو باطن المعتوه ومنها ما هو كرايتي ابي خالد في  
التميز بقوله لاحق الداهب العقل والرجل الذي يعرف رايه مرة وينكره  
اخرى وكلاهما يثبت لالزام المعتوه المطبق والادواري فالجنون بقسميه يلحق



بالتصوي ومنه يندفع دعوى عدم ثبوت الولاية على الطلاق في الادوارى  
 مع وضوح كونه كسائر التصرفات المالية وغيرها التي له الولاية فيها  
 غاية ما ينوهم انه يخرج في الطلاق بالنسوي وقد عرفت هذه دلالة على  
 المحصر الحق الذي لو سلم لم ينفع لحكومة ادلة لولاية ومنه يظهر ان  
 الجواهر من التملك في عدم صحة طلاق الولي منه بالنسوي والاعتراف  
 بانه لولا ظهوره في نفي طلاقه لصح منه لا طلاق ادلة الولاية او عمومها  
 ثم ان الولي الذي يطلق عن المجنون مطلقا او مخصوصا المطلق منه هل  
 هو الادب والجد او وصيهما مع عدمهما مطلقا او الحاكم مطلقا او هما في  
 الجنون المتصل بالبلوغ والحاكم في المنفصل وجوه بل اقول لاشكال  
 في ثبوت الولاية لهما في جميع التصرفات المالية في مال الصبي  
 من بيع او شراء او صلح ونحوهما اذا كانت من مصلحة او مطلقا اذا  
 لم يكن فيها المفسدة الى ان يانس منه الرشد كما هو ظاهر الية للاجماع  
 والنصوص المستفيضة بل المتواترة وكذا الولاية على النكاح كما لا ينبغي  
 الاشكال في ولايتهما في جميع ذلك اذا مانع مجنوننا او فيها الاستصحاب  
 والمناقشة فيه باختلاف الموضوع بالصغر والبلوغ لا يمتنى اليه ايمد وضوح  
 اتحادهم بنظر المرف القاضي بكونها من الحالات وان كان متعديا بحسب  
 المدة التي لا ينسأط هاهنا الحكم في الوحدة والتمدد في باب  
 الاستصحاب واما بالنسبة الى الطلاق فثبت لم يمتنى لها ولاية  
 عليه لما تقدم فلا يجري للاعتصام ولا مرجع الا نصوص المتوهم  
 التي تمتد منها الى المجنون وهي بالاضافة الى اتصال حال التمه بالبلوغ  
 وعدمه مطلقة اذ الذي اربط به الحكم انما هو الرجال القاهب العقل  
 والتي يعرف رايه مرة ويذكره اخرى ومن يطلق عليه المتوهم في سائر

الاخبار ولا تقييد فيها بمن سبق عقله بمد البوغ وان قلنا انها لا تشمل  
 عنه الا دواى لعدم الملازمة بين الاطلاق من هذه الجهة والاطلاق  
 بالقياس الى الادوار والاطباق ولا تعين فيها لاولى وانما فوض الاطلاق الى من هو  
 وليه لكن يظهر من قوله لا اى . ليه الا بمنزلة السلطان او بمنزلة الامام او من اراد  
 بمنزلة الامام في روايات ابي خالده ان الولي الذي يباشره غير الامام والحكم  
 المنسوب من قوله والا لم يصح التنزيل فتعين ان يكون هو الاب والجداو من  
 يقوم مقامهما كما هو الذي يساعد عليه الاعتبار الصحيح الاضى بان  
 الولي في النكاح والطلاق واحد وان من له لولاية على النكاح هو الذي  
 يتولى الطلاق اذا اقتضت المصلحة ذلك والمراد من تنزيهه بمنزلة السلطان  
 كونه مثله في نفوذ حكمه في ماله السلطنة عليه اى كما ان السلطان نافذ  
 الحكم في دائرة سلطته كذلك الولي تصرفه ماض في ما يفعله بالولاية  
 ثم بملاحظة ان السلطان ولي من لاولى له كما في الرواية ثبت ولاية  
 السلطان او من ينسبه الى الطلاق مع تقدمهما وليس المراد التنزيل في  
 اصل ثبوت الولاية كي يحتاج في دفع منافاته مع عدم ثبوتها له بنحو  
 الشك الى دعوى بمنزلة حيث يكون له الولاية وهو ليس الا مع تقدمه  
 لاثبوتها لهما في مرتبة واحدة ومنه يتقدح سقوط ما في الحواهر من  
 تفسير الرواية بذلك الذي هو عند التامل خلاف الظاهر واما المحاكم  
 فان قلنا بثبوت الولاية المطلقة له كما للامام فلا كلام والافصح احراز كونه  
 من المصالح التي لا يرضى الشارع باعمالها ولا يحبس من القيام بها يباشره  
 الحاكم حسبة ويقدم على غيره احتياطاً لمجرد احتمال ثبوت الولاية له  
 واقما والا فمدول المؤمنين مع تقدمهم لمكان هذا الاحتمال والا فغيرهم  
 من سائر الناس (الثالث) الاختيار وهو شرط بلا خلاف والنصوص العامة



والخاصة به مستفيضة كحديث الرفع وسنة زرارة عن ابي جعفر عليه  
السلام سئل عن طلاق المكره فقال ليس طلاقه بطلاق ولا عنه  
يعنى ورواية عبد الله بن الحسن عن ابي عبد الله لا يجوز الطلاق في استكراه  
انما الطلاق وما اريد به الطلاق من غير استكراه ولا ضرار على المدة  
والسنة على طهر بغير جماع وشاهدين الحديث ورواية عبد الله بن سنان  
عليه ايضا قال سمعته يقول لو ان رجلا مسلما امر على قوم ليسوا بسلطان  
فجهروه حتى يتخوف على نفسه ان يعتق او يطان فقتل لم يكن عليه  
شيء الى غير ذلك من النصوص ادالة على عدم صحة الطلاق مع المكره  
وما يبينه من التأثير في اجتماعه مع سائر شروط المتبعية التي منها ان لا يكون  
اجتماع كلهما فقد لاختبار المقابل للمكره فانه كسائر الدعاوى المتسلسلة  
التي تحركها العمل وتثبت الى العمل بل هو قهرا واكدها فيثبت الى  
الطلاق بدعي الاكراه هو قصد زيادة ذل ليس المراد بالاختيار ما يقابل  
الحبر لذي لا يكون معه العمل اختاريا وحيث عاقب الحكم على الاكراه  
فلا بد في تشخيصه في موارد من الرجوع الى العرف الذي هو المرجع  
في مثل المدام من موارد الحاجة الى تشخيص المعاهيم التي اخذت المأظما  
هنا للموضع حكم شرعي من حيث السمة والخصب فاذا صدق الاكراه  
بحكم العرف في غير المورد الذي اجتمع فيه القيود المذكورة انعتق الاكراه  
من قدرة المكره على فعل ما يوجب به عقوبة الظان به بفعل ذاك وضرار  
المنوود به بنفسه او ما يجزى مجراه ترتب الحكم بالطلاق ذل ليس لا شارع  
تصرف في معنى الاكراه والعرف متبع في تشخيص المعاهيم سمة وضما  
وان كان خطأهم في التطبيق بعد التشخيص غير معني به لان حكمهم  
بالصدق واندرج المورد تحت المفهوم وعدمه يكشف عن انهم فهموا من



اللفظ معنى اوسع او اضيق نعم مذكوره من موارد اجتماع تلك القيود  
سببا مع ما اضاف عليه بعضهم من عجز المكره من دفع ما توعد به  
بفرار ونحوه ومن اوضح مصاديق الاكراه لكن اعتبار بعضها بالخصوص  
في تحققة عرفا غير معلوم او معلوم المدم لعدم توقف صدقة حقيقة على  
خوف الضرر على النفس او ما يجري مجراه كالأب والولد خاصة بل مداره  
على حصول الخوف على شيء من ان النفس او العرض او المال فرما  
يكون اخذ المال من بعض اعظم عنده من كل شيء فيتحقق الاكراه  
باخذ المال المتسد به عنده وان لم يكن كذلك عند غيره من اصحاب  
الثروة فان الاعتداد بالمال يختلف بحسب العمر والبسر كما يختلف حال  
الناس بحسب الاضرار بالنفس والعرض لاختلاف درجاتهم في تحمل  
الاضرار والمدار في الجميع على الخوف بالتهديد بالضرر بالنظر الى حال  
المكره نعم تبقى موارد مشكوكه كما هو الشأن في غالب الالفاظ حتى ما كان  
مفهومه في غاية الوضوح والمرجع فيها الاصل نعم لو كان في البين دليل  
يدل بمفهومه او اطلانه على صحة الطلاق وخصص بدليل منفصل  
بما اذا كان على غير جهة الاكراه الذي يشك في انطباقه على المورد المشبهة  
في مفهومه صحيح التمسك بمفهومه او اطلانه ولاجل هذه الشبهة وقع  
الاشكال في جملة من الصور التي منها ما اذا كره على طلاق زوجته المينة  
فطلق غيرها اذا لم يكن الداعي اليه غير الاكراه وان كان متعلق الاكراه  
غيرها بعث لولاه لما طلق واحدة منها فرما يقال انه قد وقع بداعي  
الاكراه فشملة الادلة وينع ذلك بدعي ان الظاهر منها هو صدوره  
عن الاكراه وليس المفروض كذلك لثبوت الاختيار فيه غاية الامر انه

لو لم يذكره في طلاق الاخرى لم يحصل له الدعوى الى ملاقاة.. بله غير  
مشمول لها ومنه بظاهر الحال في ما لو طلقها ولو بصيغة واحدة فضلاهما  
لو كان بصيغتين فانه انشاء واحد لا اتم من تأثيره في انورد القال ومجرد  
اجتماعه مع ما لا يتبل التأثير لوجود الماتسم لا يمنع منه في المورد القال  
وهيها ما اذا اكره على طلقة واحدة فطلق ثلاثا بصيغة واحدة او صيغ  
متعددة او بالمكسر او اكرهه على طلاق زوجته فطلق واحدة منه ما واكرهه على  
طلاق واحدة غير معينة فطلق واحدة معينة او اكرهه على الاجال فطلق على  
نحو التعيين الى غير ذلك من الفروع التي ذكروها في المقام والمدار في جميعها  
على صدق الاكراه عرفا فان صدق ذلك فهو والا فالرجع الاصل اذ  
ليس في البين ما يدل بعمومه او اطلاقه على صحة كل طلاق لالدليل  
انما دل نحو التخصيص المتصل على صحة طلاق غير المكره ولم يبرز  
هدمه نعم لو فرض كون المقام من قبيل ما رتب الحكم فيه على افراد  
العام بلا عنوان وخرج منه واو نحو التخصيص المتصل عنوان خاص  
وامكن احراز تحققه باصل موضوعي كما في مثل كل امرئة ترى الحرة الى  
خمين سنة الا امرئته من فريش او كل شرط جائز الا ما خالف الكتاب  
صح التمسك بعموم العام بعد احراز عدم اتصاف المورد بذلك العنوان  
الخاص بالاصل والا فالرجع هو الاصل القاضي بالفساد وما ذكرنا  
ينقدح فساد ما زعمه في الجواهر من كون الشبهة في امثال هذه الموارد  
المذكورة موضوعية والشك انما هو في تحقق الاكراه خارجا وعنده والاصل  
عدم تحققه فرتب عليه انه مع التخاصم يكون اليقنة على مدعى الاكراه  
لمخالفة قوله الاصل وذلك لان الشبهة في الموضوع انما تكون اذا كانت  
المقدار المضر بالصحة مطلوبا بحسب الدليل والشك في ان ما وقع في



الخارج كيف وقع وليست بتقريع المذكورة في المقام كذلك اذ لا شك في  
 كيفية ما وقع في الخارج بل يشك في انطباق المكره على ما احرز كيفية  
 نفيته في الخارج كما يشهد بذلك ما عن المسالك من نفي التشبه من  
 الوقوع لو اكرهه على طلاق واحدة معينة وطلق غيرها مطلقا بان ذلك  
 مغير لما اكرهه عليه بكل وجه كما تنافى في ما لو اكرهه على الابهام وعُدل  
 الى التبيين لاجل هذه المغيرة واركان تشبه موضوعية لما كان وجه  
 لهذا التليل والنفي ومنه يظهر ما في قوله انه يكفي بظهور الحال المستفاد  
 من تعقب الفعل بالتهديد في تعقبي الاكراه فلو فرض حصول الرفع  
 الظهور المذكور منه حكم بالصحة للامور بناء على ان الكره مانع فانه  
 لاحجية اظهر العمل من حيث وقوعه دقيق التهديد ولو سلم فلا ريب  
 له بالمقام الكون الشبهة التي يتكلم فيها عن اصاها ما هو في الحكم لا في المصدق  
 كما يظهر مما ذكرنا النظر في غير ما نقلناه في المقام مما هو المبني على الخاط  
 بين الشبهة الحكمية والموضوعية والغفلة عن ان الذي يبحث عنه في  
 المقام ونحوه انما هو حكم المصاديق المشبهة التي لا يلزم انطباق المانع عليها  
 او حصول الشرط فيها منه بما على الوجهين من مانعية الاكراه او  
 شرطية الاختيار لا البحث عن الشبهات الموضوعية التي جرى ديدن  
 الاصحاب على ذكرها بعد الفراغ من المسئلة بجهاتها وكلماتهم  
 هنا عند التأمل تنادي بزيادة تعقبي للشبهة الحكمية كما عرفت في  
 كلام صاحب المسالك من نفي تشبهه عن وقوع الطلاق في موضعين  
 قلت فيها انما يدهي اذا كانت هناك مجال للمناقشة في الحكم كما  
 في الفرع المذكور في نفسه ذلك ونحوه من سائر الفروع  
 فانه لو اكرهه على طلاق واحدة معينة وطلق غيرها



او طلقها او نحو الالهام فعدل الى اتعين او الى طاعة واحدة في  
 بالاثلاث فانه يمكن ان يقال ما عاه الى ذلك كما هو المعروف الا لا كراه  
 وان وقع على غير ما قبل بحيث لو لاه لما اهدم على اطلاق اصلا في شمله  
 قوله انما الطلاق ما اريد به اطلاق من غير ان ينكره او يقال ان مثل  
 ذلك لا يصدق عليه طلاق المنكره بعد وضوح عدم وقوع لا كراه عليه  
 بل على غيره كما تقدم من اشبهه لانك في دعوى صحة الطلاق  
 وبذلك نفى الشبهة من وقوعه في غير مورد لا كراه صحيحا والحفاظ  
 المذكور دعي صاحب الجواهر في هذا المقام الى الاعتراض عليه بما يتنفي على  
 كون الشبهة موضوعية وان الشهيد بقصد بذلك انظام عدم تحقق الاكراه  
 في الخارج بالقياس الى طلاق الاخرى فاعتراض عليه بقوله وفيه انه  
 يمكن قصد التوصل الى دفع الاكراه بذلك غفلة عن ان تحقق الاكراه  
 خارجا وعدمه ليس امرا مضموتا بحسب افرائق والامارات حتى ينفى فيه  
 الشبهة مع ما شرعنا اليه من نه لو فرض كون الشبهة في افرع المذكورة موضوعية  
 فلا مجال لاركون الى اظهره مع اصالة المسألة المتقاضية بصحة الطلاق  
 لعدم الدليل على حجته مثل هذا الظهور الناشئ عن محرد وقوع الفعل  
 سبب التهديد مع احتمال الرضا وقفا مع ادعاء التهديد على تركه لان  
 المفروض هو انك في تحقق الاكراه وعدمه فظاهر انك في تحققه  
 بل حفظ وقوعه سبب التهديد يحتاج الى الدليل على حجته والا فالرجح  
 هو اصالة صحة الجارية في المقام ونحوه مما يشك ونحوه  
 في الخارج مما يشك في وجود المانع او انتفاء الشرط ثم انه  
 بناء على ان الاكراه لا يتحقق الا مع عدم القدرة على التمسك  
 بخلاف ونحوه انما لم يكن ضررا عليه او حرجا فعمل انتهى التوبة اذا كان

قادرا عليه بعدم قصد معنى الطلاق او قصد في مورد لا يؤثر كالتقصي  
 بغيرها في توقيت صدق الاكراه على عدم القدرة عليه فلو قصد ايقاع  
 الطلاق حقيقة مع التمكن من الثورية رفع اولا يعتبر فيه ذلك فيه اشكال وان  
 كان يظهر من الجواهر ان عدم اعتبار ذلك مما لا خلاف فيه بين الخاصة  
 وانما نسب الخلاف فيه الى بعض الامة من حيث انه لا خصوصية  
 في الثورية من بين انحاء التقصي فكما لا يتحقق الاكراه حقيقة اذا كان  
 المكروه متعذرا من دفع ما يهدد عليه بنفسه او بموثة الغير على وجه لا يكون  
 فيه ضرر او حرج او منة او غير ذلك مما هو محذور فكذلك التقصي  
 بها اذا كان قادر عليها ولم يحصل له انفقة منها للدهشة ونحوها او كانت  
 جاهلا بها لا يعرف السبيل اليها كما هو الغالب فانه لا يمكن منها الاكراه حقيقة  
 بل وعرضا ولو لم صدقه حقيقة بملاحظة انه مع امكان التقصي بغيرها  
 له المندوحة حتى من التلفظ بصيغة الطلاق بخلاف الممانعة اذا لمندوحة من  
 التلفظ بها وان كان غير قاصدا منها او قصد به نحو لا تأثير له كما لو علمه في  
 نفسه على شيء او قصد طلاق زوجته المطلقة او البتة ونحو ذلك فلا اقل  
 من الشك في شمول ادلة الاكراه لامل المفروض لعدم احراز اطلاق لها  
 يشمل ما لو لم يكن هناك اكراه حقيقة على ايقاع الطلاق الحقيقي وان  
 كان لا يحبس من اجراء صيغة الطلاق كيف ما اريد على الممانعة الا ان  
 يقال كما تقدم الاشارة اليه ان معنى دفع عقدا و ايقاع من اكراه ان لا يكون  
 الداعي سوى الاكراه بحيث اولا لا عقد او اوقع فالكراه يعتمد الى ايجاد  
 العقد او ايقاع حقيقة كغيره غاية الفرق انه مادعا الى ذلك الا الاكراه  
 الذي هو كغيره من الدواعي التابعة الى الفعل ومن هنا يمكن ان يلتزم  
 انه او تمكن من التقصي بغير الثورية ايضا ولم ينص على وجه لم يكن الداعي



إليه سوى الإكراه لأنه كما ربما يتفق كان رافيا فيه وكان ينتظر الفرصة  
فصادف تهديد المكره لم يقع أيضا صدق لإكراه عليه بهذا المعنى حقيقة  
لكن مع ذلك ، في الاشكال في شمول الاطلاق لمثله هذا مع انقطاع  
بأنه لم يكن له داع سوى الإكراه وإن كان لم ينقص بالثبوت لعدم الداعي  
إليه كما ربما لا يحصل له الداعي إلى التمسك بغيرهما من أنه مع القدرة  
عليه والا كان الاشكال من حيث عدم احراز اصل الإكراه من جهة  
ان عدم التمسك به مع امكانه يكشف عن الطيب في فعله نظيره امر في بعض  
الفروع من مخالفة المكره لما اكره عليه بطلاق غيره او بطلاقها بناء على كون  
الشبهة في تلك الفروع في الموضوع ، ولله على ذلك بآتي ما ذكره الشهيد الثاني وغيره  
في محكي المسالك وغيرهما من الوجهين في الوقصد المكره ابتغاء الطلاق من  
ان الإكراه اسقط أثر اللفظ بمجرد النية لا العمل ومن حصول اللفظ والوقصد  
وهذا هو الاصح فان الظاهر انه انما اراد بذلك ان الجمع بين القصد إلى  
الطلاق حقيقة واللفظ مع استحسان من عدم الجمع بينهما بالثبوتية يكشف  
عن ثبوت الطيب له في ذلك بقول مطلق وإن وقع الإكراه في الخارج  
على اللفظ والا كان اللازم التمسك بصدق الإكراه في الوقصد الطلاق  
حقيقة لا حصول اللفظ والمضى لأنه لا ينفع في الصحة مع صدق  
الإكراه اذا لم يكن الداعي له في ذلك سوى الإكراه ومنشاء الوجهين  
هنا ان المكره وان كان يريد الإكراه على قصد الطلاق الحقيقي باللفظ  
الا ان القصد حيث انه ليس كسائر الافعال في قبول الإكراه ما بها اذا لم  
يمكن التمسك بل هو مما يمكن التمسك عنه دائما بان لا يقصد في نفسه  
الطلاق وان كان مكرها على اجراء الصيغة فلو قصد مع ذلك بجري  
الوجهين من ان الإكراه اسقط اثر اللفظ فلا يصح ان يكون جزء



السبب والقصد وحده لا يكفي في التأثير لانه بعض السبب ومن ان  
قصده مع امكن عدمه كاشف عن طيبة حتى في اللفظ فيكمل السبب  
فهو يعترف حينئذ بان قصد الطلاق لو كان ناشئا عن الاكراه بحيث قد  
احرزنا ذلك بالقطع كالاشكال في وقوعه من حيث صدق الاكراه  
وحينئذ فلا وجه لما عنه وغيره في المقام في البيع من ان المكروه حال اكراهه لا قصد  
له لانه ان اراد عدم ثقل القصد مع الاكراه فهو مع انه خلاف البدية والوجدان  
لا مكان اجتماع القصد الجدي مع الاكراه كما عرفت سابقا ، اني ما ذكره هو  
وغيره من ان المكروه لو قصد ابتاع الطلاق في وقوعه وجهه ان كان المراد انه  
لا يقصد جدا وان امكن فهو لا يتم على عمومته اذ ربما يقصد المكروه عليه  
للدهشة ونحوها وربما يقصد مع الالتفات والعمد ادم الداعي له الى  
الثورية والتفصي بعدم القصد كما ربما لا يحصل له الداعي الى التفصي غيرها  
مع انه لو فرض ان الاكراه يقتضي عدم القصد الجدي دائما لم يكن الاكراه  
مانعا مستقلا بل هو حينئذ من فروع انتفاء الشرط الرابع وهو القصد وان  
اريد ان ترتب الاثر عليه شرعا غير مقصود وان قصد منناه حقيقة فمن  
المعلوم ان قصد عدمه لا اثر له في الخارج لان ترتب  
الاثر وعدمه منوط بنظر الشارع فهو يترتب مع اجتماع الامور المعترية  
فهما وان لم يقصد ومع الاخلال به لا يترتب وان قصد ولو قال طلق  
زوجتي والا قتلتك فان كان الاكراه على ابتاع الطلاق من المكروه فلا  
يبعد الصعوبة لانه وان وقع عن اكرام الا انه لا دليل على فساد مثله لا عموما  
ولا خصوصا لان رفع الاكراه في حديث الرفع في مقام المنه وهي  
متفية في طلاق زوجة الغير وادلة الباب لا تشمل المفروض لان الظاهر  
ان المراد من موضحها هو طلاق الزوج دون الاجنبي وان كان وكبلا

والا كراه على الوكالة لا اثر له في البطلان والفروض ان المطلق قد قصد  
الطلاق حقيقة فيلزم الصحة وان كان الا كراه على اتمامه صالة بقية الصحة  
على تأثير الاذن في ضمن الاكراه في انتساب الطلاق الى المكره والا  
كما هو الظاهر لا وجه لها لان مجرد الاذن وان كان بنحو المنع لا يوجب  
صيرورة الطلاق طلاقه في المفروض انتهى هو قصد المكره طلاق زوجة  
من اكرهه اذ لا وكالة عند البناء على ان الفضولية لا تجري في الطلاق  
لان الاذن فيه مثله في غيره من الافعال التي لا يشك في ان مجرد الاذن  
فيها لا يوجب انتسابها الى الاذن فلا الاذن في بد الانتساب ولا الاجازة  
اللاحقة تنفع في صحته لعدم مشروعية طلاق الفضولي بحيث تؤثر  
الاجازة في صحته كما في العقود ومما ذكرنا يظهر من ابي كلام صاحب  
المسالك فان توجيه عدم الوقوع بعدم القصد في المكره والاعتراض عليه  
بكفاية قصد الامر مع انه قائم من اصله لا يرتبط بالجملة المهمة كما ان  
دعوى الوقوع لكون الاكراه كذلك المنع في الاذن كما اختاره ابي في  
محلها لان الاذن كما عرفت لا يوجب الانتساب الى من اكره بحيث يصير  
الطلاق طلاقه وان كان بوجه في الجملة ننحو من الشبهة كما ان في الاية  
المدينة ونحوه مما يستند الفعل فيه الى غير البشر بمجرد كونه هو الامر  
اذ لا بد في الطلاق من رغبة اكثر من هذا الانتساب لان الطلاق  
يبد من اخذ بالاق فلا بد من صيرورته فعلا له وهو لا يحصل مع عدم  
المباشرة الا بنحو الوكالة وان كانت بالا كراه لان الوكيل كالاتي  
صدور الفعل بخلاف الاذن وان كان في صورة الاكره لا يجب كون الفعل  
صادرا من الاذن الا ان يقال انه لا دليل على لزوم ذلك اذ غاية ما يدل  
عليه النبوي خصوصا بعد ما عرفت من قوة احتمال ان يكون المحصر



بالأضافه الى الزوجة لا مطلق الغير ان السلطان على الطلاق هو الزوج  
لا انه لا بد ان يكون الطلاق طلاقه بمباشرة او تسبيب كالمباشرة في  
صيرورة الفصل فله فاذا كان صدور الطلاق في الخارج باذن بطل بالزام  
واكراه من الزوج كان صدوره من الغير من فروع سلطته فيكون  
الطلاق له وان لم يكن طلاقه فوزان الطلاق بيد من اخذ بالساق وزان  
الناس مساطون على اموالهم في اثبات السلطنة لمالك المال والبعض فكما  
ان غير مالك المال اذا عقد على مال غيره ببيع ونحوه ينفذ اذا كان باذن  
منه لانه نشاء عن سلطته فكان له وباذن منه وان لم يصدر عنه وان لم  
يقصد البايع الاجنبي كون البيع من المالك فكذلك غير مالك البضغ  
اذا طلق زوجة غيره باذن منه وان اوقفه اصاله لان ايقاعه بسلطنة منه  
ونفوذ من ارادته في امر الطلاق فلا يمنع عدم صدق الوكالة منه من  
صحة الطلاق فتأمل ثم ان هذا كله اذا كان الاكراه بباطل ولما اذا كان  
بحق فالظاهر انه لا خلاف في صحته لعدم ثبوت ادلة الاكراه لثله لظهورها  
في غيره كما لا يخفى (الرابع) القصد الى معنى الطلاق بانشاءه وتحققه في  
الخارج بسببه فلم يقصد اللفظ بل القاء ساهياً او قائماً او لم يقصد المعنى من  
لفظه بان استعماله في غير معناه مجازاً او غلطاً او لم يقصد تحقق الفراق بذلك بان  
انشاء الطلاق هزلاً او مداواة لاهله كما في الخبر لا جداء لم يصح ويبدل  
على ذلك بعد الاجماع النصوص المستفيضة التي منها قوله لا طلاق الا  
لمن اراد الطلاق وقوله لا طلاق على سنة وعلى طهر غير جماع الا بنيسة  
ولو ان رجلاً طلق ولم ينو الطلاق لم يكن طلاقه طلاقاً وقوله لم يصح  
يونس لما سأل عن طلاق زوجته مداواة لاخته وخالته حيث احتاج اليه  
بطلاق زوجته الاخرى غير بنت خاله ولم يرد الطلاق حقيقة اما بينك



وبين الله تعالى قلبس بشئ ولكن ان قد موك الى السلطان ابنا ملك  
واما ما روت العامة عن انبي ثثة جدعت جد وهزامت جد الكاح  
والطلاق والرجعة فمع انه غير ثابت عندنا يمكن توجيهه بارادة الهزل  
في الطلاق المقصود ترتيبه على اشائه فان الهزل كما باتى في الانشاء على  
معنى قصد انشاء الطلاق باللفظ هزلا يجرى مع ارادة "طلاق" بقصد  
ترتيب الطلاق عليه لمجرد الهزل ولما لم يلقه جند لیس هازلا وانشاءه  
لانه يقصد ترتيب الفراق على ذلك خارجا لكن المدد الى ذلك من  
هزل ولم لا عن الجدل الحقيقي ومن المعلوم صحة هذا الطلاق كغيره من الرجعة  
والكاح لكن يتوجه على هذا المحل انه لا يختص بهذه الثلاثة بل يجرى في جميع  
المقود والابتاعات فلا بد لتخصيصها بالذكر وان لم يكن له ظهور في  
النفي من غيرها بناء على ما هو المختار من عدم حجية مفهوم المدد من  
نكته وامامها ما في المصباح المنير من ان العرب على طاعتهم في الجاهلية  
كان ينكحون ويطلقون ويرجعون ثم يدعون الهزل في ذلك فابطل  
الذي هذه الدعوى بان الهزل مع انشاء الكاح والطلاق والرجوع جدا  
لا يقع في دفع ما وقع ولو ادعى عدم قصد الفراق بانشاءه او عدم قصد  
معنى الطلاق من لفظه فهل تقبل دعواه او هو كغيره من المقود  
والابتاعات في عدم قبول دعوى عدم "قصد" نسب قبولها المخرج من  
المدة في محكي المساق الى الاكثر بل في الجواهر عن ظاهر المبدأ وطواصر يع  
لخلاف الاجماع عليه لانه خبار من نية التي لانتم الامن قبله ويشكل  
بانه لا دليل على القاعدة المذكورة في ما كان هناك ادارة معينة على  
القصد من ظهور اللفظ او الحال الذي لا شكل في اعتباره في امثال  
المقام بل مجر بها فاما اذالم يكن هناك ما يرتن اليه الغلاء في الكشف

من القصد وترتيب آثاره والا فكان مما يعلم من غير  
 قبله ولا ينحصر السبيل في الكشف عنه بالأخبار به فليست هي  
 قاعدة معتبرة بنحو المعلوم اذ من المعلوم ان خروج المقود وغير الطلاق  
 من الايقاعات لاجل عدم جريانها بنفسها لا تنفاه ما يتبر في  
 موضوعها لا لقيام الاجماع على عدم العمل بها فانه كما عرفت  
 اذا استقر ظهور لفظ او حال فلا شك في الركون اليه في ما يكشف  
 عنه لانه اشارة على الواقع يستبرها المدة لانه في جميع محاوراتهم  
 وما لانهم نعم لو اكتنف بما لا يكشف عنه ولو مثل دعو به عدم  
 القصد بحيث لم يستقر لفظ او الحال ظهور فيه كان لتلك القاعدة مجال  
 من حيث لا اشارة معتبرة على الواقع فيكون مما لا يعلم الا من قبله والا  
 فلي دليل ينهض على اعتبار تلك القاعدة في مورد نهوض الامارة المقلابة  
 التي امضاها الشارع في موارد ما على تحقق القصد نعم ان القاعدة لو كانت  
 معتبرة مطلقا فلا وجه للتخصيص بضرورة عدم انقضاء المدة لان المناط  
 حيث عدم العلم الا من قبله وقد اخبر بنيتي التي هي كذلك بعد انقضاءها وقد  
 تصدى في الجواهر في تيمانه لغيره لفرق بين الطلاق وغيره من المقود بان الطلاق  
 حيث ليس له الا طرف واحد وهو الايقاع من الموقع فلا يجري فيه  
 اصل الصحة بمدد دعوى الفساد منه بما لا يعلم الا من قبله بخلاف البيع مثلا  
 اذ يقوم بطرفين هما الموجب والقابل فاذا ادعى الموجب عدم القصد للموجب  
 لمساذا يجاب به وعدم جريان اصل الصحة فيه عورض باصالة الصحة في القبول  
 القبي هو المسلم ايضا وسعته لا تتوقف على العلم بصحة الايجاب بل يكفي احتمالها  
 الجامع مع دعوى عدم القصد لان دعواه بمجرد ما لا توجب القطع بالفساد فكل



فإذا جرى الأصل في القبول صح الإيجاب أيضا ولا يقبل منه دعوى  
 عدم القصد في الإيجاب مع احتمال تحقق القصد الكافي في حرمان  
 الأصل في طرف القبول وفيه انه لا مورد لاصالة الصحة في القبول بمد  
 القطع باستكماله جميع الشروط المتبعة فيه التي منها احراز الصحة في  
 الإيجاب بظهور الحال ونحوه ولو لم فاصالة الصحة في القبول انما تثبت  
 صحته من حيث نفسه وليست صحة الإيجاب من آثار صحته شرعا  
 حتى تثبت بها وان كانت صحته مما يتوقف عليه صحة القول نظير ما اذا  
 شك في صحة الصلاة فان اصاله الصحة وان كانت تنفي بصحتها  
 بحيث يترتب كلما كان اثر لصحتها كعدم وجوب الاعادة والقضاء واستحقاق  
 الاجرة اذا كان المصلي اجيرا فيها ولا يثبت بذلك شرعا كونه متطهرا بحيث  
 يجوز له الدخول في صلاة اخرى وان كانت صحة الصلاة متوقفة على  
 الطهارة وهذا عند التامل واضح لا يتريه شبهة فلا تنفع اصاله الصحة  
 في قبول لاحراز صحة الإيجاب لانها فعلان مستقلان احدهما قائم  
 بالموجب والاخر بالاقبل ولا بد في صحة العقد من احراز صحة ما وصحة  
 القبول وان كانت متوقفة على صحة الإيجاب لكن ليست من آثار صحته  
 شرعا مع ان هذا يجري في غير اطلاق من الاجتماع التي لا تقبل فيها  
 دعوى عدم القصد كالاقرار ونحوه بل وفي الذخيرة الى ما بعد المدة او مع  
 عدمها كطلاق غير المدخول بها وان فرق بين هذه الموارد بان دعوى  
 قبيل في ما لا تكون منافية لحق الغير وتكون من قبيل الاخبار بما تحت  
 يده لبقاء شيء من التعلق وفي ما بعد المدة او من لاحدة لها من قبيل  
 الاخبار في ما خرج عن اليد لا انتهاء التعلق بالمرء وصيرورتها اجنبية كما  
 ان دعوى عدم القصد في الاقرار منافية لحق الغير والمدا في ترتيب الحكم



فيه على صدقه ومع صدقه عرفاً ينفذ لعدم إقرار العقلاء على أنهم نافذ كما نرى في غاية الضعف والسقوط لوضوح أنه ليس من قبيل الأخبار بما تحت اليد بعد انقطاع علاقة الزوجية وأما وجوب التبرع مدة العدة فهو حكم شرعي صرف جعل لمراعاة عصمة النكاح ولا يكشف عن بقاء دالة الزوجية حتى يكون ذلك منشاء لتخصيص الحكم بالقبول بما إذا كانت الدهوى قبل انقضائها وأما في العدة الرجعية فليس المنشأ في قبولها بقاء العلة بل لحصول الرجوع بها ونحوها من إنكار أصل الطلاق بل لعلها كما اعترف به أقوى في الدلالة عليه ولا وجه لما من المسالك من إمكان كون المستند في القبول في خصوص الطلاق قوله في روايته منصور بن يونس المقدمة بعد ما سئل عن إبقاء الطلاق مداراة لاهله أم بينك وبين الله فليس بشيء ولكن إن قدموك إلى السلطان إبانها منكم إذ لا دلالة فيها عليه بل دليل على خلاف المقصود إلا أن يكون المراد السلطان الجائر الغير المأذون بالشرع ثم أنه لا اختلاف في جواز الوكالة في الطلاق للغائب بل ادعى عليه الإجماع بقسميه وأما الحاضر فالثبوت جوازها لا طلاق أدلة الوكالة الشاملة لمطلق العقود والإبقاعات والنصوص الواردة في المقام التي منها قول الصادق في صحيحة سعيد الأعرج في رجل يجعل امرأته إلى رجل فقال أشهدوا أنني جمات امرأته إلى فلان فطلقتها أجبوا ذلك للرجل قال نعم لعدم التفصيل بين حضوره من فوض امرأته إليه الظاهر في التوكيل وغيابه لكن ما زلتها خبر زارة عنه أيضاً لا تجوز الوكالة في الطلاق وعن الشيخ يجمع بينهما في خلافه وبسوطه يحمل ما دل على الجواز على جوازه في الغائب وخبر زارة على عدم الجواز في الحاضر لكنه كما نرى لا شاهد عليه مع أنه كما قبل ليس بحجة لأذا

لضعف السند ولا عرضا لعدم الجابر بل حكي الشهرة على خلافه قال أقوى  
هو الجواز مطلقا لنصوص المتقدمة بإطلاق دالة الوكالة كما أن الأقوى  
ذلك في توكيل الزوج لها في طلاق نفسها فهي من الشئخ المنع من  
صحته ولو حال النية لاطلاق دالة الوكالة وعدم ما يوجب الصراحة إلى  
غير المفروض بعد العلم بعدم اعتبار المباشرة فيه وفي نحوه من العقود  
والإيقاعات وإن الشارع إنما رتب الأثر على وجوده في الخارج على نحوه  
انتماء إلى من هو له ولزوم التباين بين الفاعل والقابل مع وضوح  
كفاية الاعتباري منه إنما هو في ما كان هالك فاعل وقابل كالمفود دون  
المورد الذي تكون الزوجة فيه ، وردا للإيقاع لا قابلا ولو فرض لزومه  
في المطلق والمطلقة كفي اعتباره بعدم كونها بمنزلة الزوج بالوكالة وتوهم  
اختصاصه بالزوج لقوله الطلاق بيد من أخذ بالساق قد عرفت اندفاعه  
بما لا مزيد عليه وإن المراد ما لا ينافي التوكيل مطلقا ولو وكلها الزوج في  
طلاق نفسها بناء على الجواز ، وكل غيرها مطلقا أو مع النية في طلاقها  
ثمما فطلعت أو طلقها الوكيل واحدة فالصحة وعدمها وانما بدوران مدار  
وفورع الطلاق ، كالة منه وعدمه وأما في مرحلة الشخص فبدوران  
مدار الظهور فإن كان على نحو يثبت الوكالة في الواحدة وإن كان التوكيل  
في الثلاث ظهوره في إرادة الثلاث المرتبة أو المرسله على نحو لا تثنى الواحدة  
لفرض الموكل بحيث لا يكون له فيها التوكيل صرح والآن لم يكن له  
ظهور فيه أو كان الظهور على خلافه بطل وأما المكس فيظهر حكمه من  
ذلك فإن الطلقة الواحدة في ضمن الثلاث إن كانت من توكيل بنيت  
بالظهور تصح وبطل ما عداها وإلا كما لو فرض إرادة التوكيل في الواحدة  
بشرط عدم الانضمام يطل الجميع فلا بد من ملاحظة إيراد الخلفه بحسب



القرائن حتى يرتب المحكم على طبق الظهور وأما ما يعتبر في المطابقة فأمور  
 (الاول) ان تكون زوجة فعلا بلا خلاف في ذلك بل ربما احتل مكانه  
 من ضروريات المذهب فلا حكم لطلاق المملوكة ولا الاجنبية وان تزوجها  
 بعد ذلك ولا طلاقهما مطلقا على تزويجها لانه انشاء الفراق عن تواصل  
 فلا طلاق الا بعد سبق النكاح كما في النصوص خلافا لامة فبجوزوه  
 كذلك مع ان في نصوصهم كما قيل ما يدل على خلاف ذلك (الثاني) ان  
 تكون الزوجية بالمقد الدائم فلا طلاق للامة المحللة ولا المتمتع بها وعلل  
 بعدم اندراج الاول في اسم النكاح الذي لا بد من سبقه على الطلاق  
 وانساق النصوص النافية للطلاق قبله الى النكاح الدائم او ظهور ما دل  
 على حصر طلاقها في انقضاء شرطها وفيها نظرو في الجواهر بعد تنفي الخلاف  
 ودعوى الاجماع انه لم يحضرني من النصوص ما يدل على عدم وقوع  
 الطلاق بالمتمتع بها وتمسك بما سمت من الوجهين في عدم الطلاق بها  
 ولكن يدل عليه خبر الصيقل الذي ذكره هو في مسألة شروط المحال  
 بعد انحرى وساقه في اشتراط كون المقد دائما قال قلت لابي عبد الله رجل  
 طلق امرأته طلاقا لا تحل له حتى تزكح زوجها غيره فيزوجها رجلا  
 متعة اتحل للاول قال لا لان الله تعالى يقول فان طلقها فلا تحل له والمتعة  
 ليس فيها طلاق وفي الوسائل في باب جواز التمتع بازيد من اربع  
 وان المتعة ليست من الاربع التي لا تجوز الزيادة عليها رواية محمد بن مسلم  
 عن ابي جعفر في المتعة ليست من الاربع لانها لا تطلق ولا ترث وانما هي  
 مستأجرة فلا حاجة مع هذه وغيرها الى دعوى الانصراف في النصوص  
 الدالة على عدم وقوع الطلاق الا بعد النكاح الى الدائم منه (الثالث)  
 طهارتها من الحيض والنفس فلا يصح الطلاق في احدهما بلا خلاف



ظاهرا والنصوص به مستفيضة ولا ثمرة. كلام في ما ليعنيهما او شرطية  
 الخلو بهما وازمه احراز عدمهما او الخلو منهما مع الشك على الوجهين فان  
 الحالة السابقة ان كانت هي الظاهرة استصعبت ومع الطلاق سواء في  
 ذلك الوجهان وان كانت احدهما استصعب وحل من غير فرق بين  
 الوجهين واما مجهول الحل فلا اصل اخر غير الاستصحاب يمين بهما  
 الا اذا ثبت بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال المانع وان لم يعلم الحالة  
 السابقة هو غير معلوم ومنه يظهر ان ذلك ليس مظهر للثمرة بينهما كما  
 الجواهر حيث رتب اطلاعه على الشرطية في مجهول الحل نظرا الى احراز  
 عدمهما بالاصل فيه لو كما اما اذ بين بخلاف الشرطية فالاصل لو كان  
 هو الاستصحاب فالمرض الجهل بالحالة الاولى وان كان غيره فلم يعلم دليل  
 على اعتباره لامن بناء العقلاء، لا من غيره نعم لو فرض ثبت حالة ثالثة  
 غير الطهر والحيض او النكاح فمع الجهل بالحال يمكن استصحابها به  
 به عدمهما كما لو استصعبت الطهارة المعلومه سابقا لكانها منطوق لا تنفاه  
 فيضان الطلاق فيثبت على الوجهين لعدم احراز شيء من وجود الشرط  
 او عدم المانع ولا اختصاص لبطالانه عما اذا كان الخلو شرطا مسكنا زعمه  
 ولا فرق فيهما بين ما ثبت منهما خارجا او شرعا فالباض المتخلل بين اليمينين  
 او ما تغايره المستمرة من الامام كالحيض الوافى في عدم سعة الطلاق  
 فيه لان معنى الحكم الحضيية شرعا ترتب بانهاض الوافى من الاحكام  
 والاثار التي منها عدم سعة فترتب كما يرتب غيره منها فوجوب ترك  
 العبادة وحرمة الوطى وهذا بخلاف النكاح المتيقن لمعلوم طابعه منناه  
 الحيض ووجوب الفل فان وجوبه لاجل العبادة التي لا تنجب الا مع

التقاء من الحيض فإية الأمر ثبوت حدث لا يجوز معه الدخول في  
 العبادة الا بالنسل وليست حالة الحيض المأنة من إيجاب العبادة باقية  
 في حال عدم النسل كبقائها حقة مع البياض المتخلل او الحمرة في ما تختاره  
 من الايام وما لا يتم الاستظهار فان ظهر حال الدم من حيث الحيض  
 بالوقوف على المشرة او من حيث عدمه بالتجاوز عنها فلا اشكال  
 لانكشف وقوع "الطلاق في الحيض فيبطل او في الطهر فيصح وان كان  
 الطلاق فيها معاقا على الطهارة ووافيا لعدم كونه من التاميق المضرب هو  
 كالتاميق على كونها زوجة الغير المناني لتعجز الطلاق في موضوعة الصحيح  
 ولو فرض بقاء اشتباه حاله بوجه لم يصح لعدم احراز الشرط او انتهاء المانع  
 وكيف كان فلا خلاف في اعتبار هذا الشرط في الجملة لكن يستثنى من  
 ذلك غير المدخول بها والحامل والغائب عنها زوجها في الجملة ويدل على  
 ذلك مضافا الى الاجماع المحكي بتسميه هنا النصوص الواردة في الخمس  
 التي يطلق على كل حال المراد منها ان المذكورات فيها ممن لا حالة  
 معها وان كانت الثلاثة منها وهي الصغيرة والبائسة وغير المدخول بها مما هي  
 طاهرة من الحيض كما في الاولين او من الموافقة كما في الاخيرة لكن  
 لا يمنع ارادة ذلك بملاحظة انضمام هذه الثلاثة شمول العاليتين من  
 انطهر والحيض في ما تجريان فيه ومنه تقع المراضة بينهما وبين اطلاقات  
 بطلان الطلاق في احدي العاليتين بالعموم من وجه وتعدل نصوص  
 الخمس بالاظهري ولا وجه لما في الجواهر من كون التمارض بالعموم  
 المطلق بدعي انسياق خصوص هذا الحال من عموم كل حال فان  
 ذلك لا يجتمع مع الجميع المشتمل على من لا طمئ طابل هو كما  
 عرفت كناية عن حدود جود الحالة المأنة منها الذي لا يتنافى ارادة الممول



ظاهر والعرض في ما يجري اذ فيه لكن قد يشكل ما ذكرنا بطم وضوح  
 اظهرية هذه النصوص من تلك الاطلاقات اذا لم يدع ظاهرهما منها  
 بملاحظة ترك الاستفصال في بعضها كرواية الحلبي قال - ثلث ابوابه  
 من رجل طلق امرئته وهي حائض فقال الطلاق لغير السنة باطل كما  
 لا مجال لترجيحها عليها - سندا بعد تواترها اجمالا - فاعطى بصدد البعض  
 اجمالا في كليهما ودعوى الحكومة في نصوص الخمس غير مضمومة بعد  
 عدم وجود ما هو ملاكها وهو ساقا مرفا - مساق الشرح والنف - برة المرحم  
 على هذا هو التخيير ويختار تلك النصوص بملاحظة الاجامات وعلى  
 اي حال فلا تشكال في الحكم بعد ذلك - الم لا صاحب ووجود هذه النصوص  
 التي لو لم تقدم عليها دلالة فلا قل من الاخذ بها اختيارا فلو طلق الحلبي  
 او غير المدخول به - ما صحح الطلاق وان وقع في البعض - فكنا  
 الغائب اذا لم يعلم حين الطلاق كونها في البعض وان علم به بامده كما يدل  
 عليه رواية ابي بصير عن ابي عبد الله في رجل يطلق امرئته وهو غائب  
 فيعلم انه يوم طلقها كان طائفا قل يجوز لكن هل يعتبر مضي مدة غائبة  
 او لا يعتبر كما هو مقتضى نصوص الخمس وغيرها مما ورد في خصوصها  
 كرواية محمد بن مسلم عن احدهما قال - سئله عن الرجل يطلق امرئته  
 وهو غائب قال - يجوز طلاقه على كل حال وتعد امرئته من يوم طلقها وعلى  
 الاول فمها الشهر الواحد او الثلثة او هي بين الخمسة والستة قد  
 اختلفت الروايات في ذلك وفي بعضها التحديد بالاول كرواية اسحاق  
 بن عمار عن ابي عبد الله الغائب اذا اراد ان يطلقها تركها شهرا ورواية من  
 سماعة قال - ثلث محمد بن ابي حمزة متى يطلق الغائب قال حدثني اسحاق  
 بن عمار عن ابي عبد الله واي الحسن قال اذا مضي له شهر وفي بعضها



التحديد بالاهلة والشهور التي اقلها الثلثة وبالثلثة في اخر كخبر بكير  
قال اشهد على ابي جعفر اني سمعته يقول الغائب يطلق بالاهلة والشهور  
ورواية جمل بن دراج عن ابي عبد الله قال الرجل اذا خرج من منزله الى  
السفر فليس له ان يطلق حتى تمضي ثلثة شهر ومنها ما حددها بين  
الخمسة والستة كرواية اسحاق بن عمار قال قلت لابي ابراهيم الغائب الذي  
يطلق اهله كم فيبته قال خمسة اشهر او ستة قال حد دون ذلك قال ثلثة  
اشهر ويمكن دهور ان اختلافها في ذلك قرينة على الاستصحاب سيما  
بعد ملاحظة التردد الذي هو في الحقيقة ينافي التحديد ثم اتنزل الى  
الى الثلاثة والمدار على عدم العلم بحال الزوجة من حيث كونها في الطهر  
او اطمت او في طهر المواقمة او غيرها ولا ينافي ذلك استصحاب كونها  
في طهر المواقمة لانه مقطوع بتلك الاخبار الهائلة على جواز الطلاق عند  
انقضاء المدة المضروبة فيها على اختلافها مع ان الاستصحاب جارفي كلاما او  
بعضها لاحتمال تاخر الحيض على خلاف المادة فلهذا النص من اختلافها في  
التقدير لا يصلح لتقييد نصوص الجنس وغيرها من المطلقات المشتمل بعضها  
على ترك الاستفصال كرواية ابي بصير المتقدمة ورواية محمد بن الحسن  
الاشعري قال كتب بعض موالينا الى ابي جعفر عليه السلام ان اسرته  
عارفة احدث زوجها فهرب في البلدان فتمتع الزوج ببعض اهل المروثة  
فقال اما طلفت واما ردديك فطلةا ومضى الرجل على وجهه فما ترى  
للمرثة قال تزوجي برحمتك الله فيظهر منها ومن غيرها من النصوص المطلقة  
والمقيدة ان المناط عدم العلم بحالها اللازم غالبا للغيبة واختلاف هذه  
التقديرات لاختلاف مراتب الاستصحاب بحسب التاكيد وعدمه ودون  
الكل ان لا يراعى فيه اقل مدة ضربت فيها وهو الشهر فقيه شي من

الحزاة والمنامة كما ربما اشهر بذلك في الباس في رواية الحلبي التي هي  
من نصوص المحرر من ابي عبد الله قال لا بأس به لاق خمس على كل حال  
الثاني منها زوجها التي لم تحضر فارتفع في الباس لا يختلف عن اشارة ذوات  
الحزاة ومن هنا يدح ان ما ذكرنا هو الوجه في التوفيق بين شذات  
الاخبار عرفا وفقا لما عن جماعة منهم المقيد وسلاسله بان ياتي به  
اني تقبل واو الاملاح بل ربما استظهر من طلاق كاهن وبعضهم  
جواز الملاق مع انسية ونحوها من ارجحة في كونها في طهر  
المواقفة او في الحيض بكتابة مجرد عن المذكرات في الحيض او في طهر  
المواقفة وان لم احدهما جمالا لا ملاق تنصوص ولا محال لا تصحاح  
كونها في طهر المواقفة كما عرفت فلا جأ في الحيض من مافات ذلك  
مع استصحابه اما التوفيق بينهما بحمل الشهادة على الحد الأدنى والاشارة  
على الحد الأوسط ففقد نصوص الفقه بما دل على ان الحد الأدنى ويجوز  
بدونه كما عن الشيخ في النهاية وابن حمزة وغيرهما بنباهه ما دل على  
تعيين ائمة كرواية جميل بن دراج المقدمة اعلموها في كون ائمة هي  
الحد الأدنى اذوله اسرله زباني حتى يغني عنه شهاده هو ظاهر من  
قوله في رواية اسحاق بن عمار شته اشهر في تعيين الحد الأدنى خصوصا  
ملاحظة الانتقال من الخمسة الى ائمة بالقاط لا ائمة كان التوفيق  
بين تلك النصوص المطابقة والتفيدة بحمل الاول على الثاني فانها  
زوجها في طهر لم يوافقها فيه لو لم يعمل بكونها حائضا وحمل الثانية على  
الثاني عنها في طهر المواقفة وينزل اختلاف تنصوص في تعيين المدة  
على ارادة الانتقال من طهر الى زمان طهر اخر وان لم يجب العلم بمصداق  
هذا الانتقال كما ان يرد لخلق رغبة في كونه هو الاول لا ظاهره



كما في الجواهر مجرد تبرع لاشاهد عليه في الاخبار لحله النصوص من  
الاشارة الى كون الغيبة في حال طهر الواقعة او غيرها ومما ذكرنا يظهر  
الحال في توجيه اختلافها بكونه يلحظ اختلاف عادات النساء في  
الحيض بحسب الشهر والثلاثة والاربعة والازيد من ذلك والانقص منه  
والمدار على العلم بمقتضى عاداتها بالانتقال من طهر الواقعة الى زمان طهر  
اخر وان احتمل مصادفة الطلاق للحيض او بقائها على الطهر الاول وافما  
لتاخر المادة اتفاقا فان ذلك يستلزم تنزيل الاخبار الدالة على التعدد  
بازيد من الشهر على الافراد النادرة التي ترى الحيض في ثلاثة اشهر او  
اربعة اشهر او خمسة اشهر او سنة مرة واحدة وهو مما يباه مساق تلك  
الروايات لورودها في مقام بيان الضابطه كما يكشف عنها قوله في  
صحيحة جميل بن دراج المتقدمة اذا خرج الرجل من منزله الى السفر  
فليس له ان يطلق حتى يمضي ثلاثة اشهر والسؤال في موثقة اسحاق بن  
محمار الغائب الذي يطلق كم غيبته قال خمسة اشهر او ستة اشهر ولو كان  
المراد حصول الانتقال الى زمان طهر اخر بحسب عاداتها التي ربما كانت  
في ثلاثة اشهر او خمسة او ستة مرة لم يحسن ضرب القاعدة الكلية بل  
كان المناسب ضربها بجميل المسار على الانتقال بحسب عاداتها كيف  
ما كانت لا ضربها بالنظر الى الافراد النادرة مع انه لا وجه للاقتصار  
على هذه التقديرات في الاخبار لوجود غيرها من الافراد التي لا ترى  
الحيض الا بعد سبعة اشهر او ثمانية الى سنة كاملة ثم انه لو بيننا على  
تفصيل تلك المعالقات في الجملة وقلنا ان ظهورها في الاطلاق ليس ما قوى من  
دلالة مثل هذه النصوص على التقييد ولم نحملها على الاستعجاب باختلاف  
مراتبه بحسب الزيادة والنقص في المدة المضروبة فيها فلا بد من ملاحظة  
الترجيح او التخيير في هذه النصوص لما عرفت من تعارض بعضها مع



بض في التقييد وليس التقييد بالافضل كالشهر معلوم على كل حال كما  
 ربما يتوهم لظاهر رواية جميل بن دراج المقدمة في نفي الاعتبار بما دون  
 اثنته فلا بد من ملاحظة الترجيح بينها ان كانت والا فالتخيير والتقييد  
 تلك المطلقات بما اخذ به ترجيحاً او تخييراً مما دل على اثنته او الواحد  
 ولا ينافيه. اي رواية محمد بن مسلم وزرارة عن ابي جعفر واي عبد الله عليهما  
 السلام خمس بطلانهم ازواجهن حتى شؤوا نظراً الى كونها نصاً في الصوم  
 بحسب الاوقات فان الصوم يحسبها بعد التقييد المزبور انما يلاحظ بالاضافة  
 الى ما بعد المدة التي قيد بها بحسب دلالة النصوص المقتضية كما يلاحظ  
 الصوم بحسب الاحوال في غيرها من النصوص بالنسبة الى ما بعد انقضاء  
 المدة ولا غشاضة في هذا التقييد ولا يبعد دعوى ان ما دل على اعتبار  
 الشهر اقوى في التقييد لانه هو المتبين في ضمن الجميع لما عرفت  
 من التعارض بينهما وبين غيره مما دل على تعيين اثنته بل لطرق اخذ ال  
 الاستعجاب في الزائد عليه في ما دل على اعتبار اثنته بان يكون هو الحد  
 الافضل كما ربما يؤيده التردد بين الخمسة والستة في رواية ابي حنيفة بن  
 عمار والنزول بها الى اثنته وربما تنزل الى الاقل منها لوسطه مما دون  
 ذلك وينهض هذا في الحقيقة وجهاً للتوفيق عرفاً بين هذه النصوص  
 المقتضية وعلى كل حال فلو طاق بعد معنى المدة المتغيرة شرعاً شيء من  
 تلك النصوص وصادف عدم الحيض وعدم طهر الموافقة فلا اشكال ولا  
 خلاف في الصحة وكنا لو ان انما في الحيض لرؤية اي بصير السابقة  
 او في طهر الموافقة لظاهر هذه النصوص وانما لو طأها قبل مضيا وصادفت  
 موافقة الشرائط في صحته اشكال نظراً الى ان اعتبارها لو كان من باب  
 الطريقة المحضة الى احراز الشرائط لم يصح لو كان بعد مضيا وبان الخلاف

لا يكشف فقدها وان كان من باب الموضوعية الراجعة الى ان الشارع اعتبر  
مضيتها في الغائب بدلا عن الحيض وطهر الموافقة بان لا يكون الطلاق في  
اثانها فلو وقع فيه لم يصح وان لم يكن في الحيض او طهر الموافقة الا ان  
بتصور ان يكون اعتبارها بنوع خاص لم يلحظ فيه صرف الموضوعية  
ولا محض الطريقية بان لم يقطع الشارع نظره عن الواقع فارة ولا اناط  
الامر على تحققها وعدمه ولازم اعتبارها بنحو الواسطة هي الصحة قبل  
مضيتها لوصاف موافقة الشرائط وبمده وان خالفها لكان كما ترى والا الى  
ان يقال ان المدة كما يطبق ظواهر النصوص انما اعتبرت في الغائب الذي  
يصح طلاقه على كل حال بدلالة نصوص الحيض وقبل مضيتها يكون  
صحة طلاقه وعدة دائره كغيره مدار وجود الشرائط وعدمه لا ما اعتبرت  
طريقا الى احراز حصول الشرائط كما فهمه في الجواهر لتوجه ما عرفت  
من ازام عدم صحة الطلاق او بان فقدها اذا طلق بمدة المضي فاخبار تعيين  
المدة بطلاق الغائب في الحقيقة مسوقة لتقييد الغائب الراجع الى ان الغيبة  
المؤثرة في صحة الطلاق على اي حال انما هي الغيبة المحدودة بمحدد خاص  
دون مطالنها والغيبة الفارقة لذلك الحد المضروب ليست من الحالات  
التي تستثنى من قاعدة لزوم خلو المطالبة من الحيض والنفاس وطهر الموافقة  
بل هي داخله في اقسام المستثنى منه على معنى ان صحة الطلاق فيها وعدمها  
على طبق القاعدة الفاضية باعتبار الشرائط وطوله حصلت صح الطلاق والالم  
بصح ولا ينافي ما ذكرنا في خصوص طلاق الغائب انه اذا اراد الطلاق  
تركها شهرا اوليس له ان يطلق حتى يمضي ثلثة اشهر اذ المراد منه انه مع  
ارادة الطلاق من غير احراز الشرائط لا من مضي شهر او ثلثة اشهر ولا يس له ان  
يطلق بلا مراعاة حصولها قبل مضي ذلك لا ان طلاقه لا يصح ولو



مع حصولها قبل مضيتها ويلحق بالغائب الحاضر انتهى لا يحصل اليها بحيث  
يعلم حبسها وطهرها كما أنه يلحق بالحاضر الغائب انتهى علم بحالها الصحيحة  
عبد الرحمن - ثلثت ابا عبد الله عن رجل تزوج امرئة سرا من اهلها  
وهي في منزل اهلها وقد اراد ان يطلقها وليس يصل اليها ليعلم طهرها اذا  
طهرت ولا يعلم بطهرها اذا طهرت قال فقال هذا مثل الغائب من  
اهله يطلقها بالاهلة والشهور قلت ارايت ان كان يصل اليها الاحيان  
والاحيان لا يصل اليها فيعلم حالها كيف يطلقها فقال اذا مضى له شهر  
لا يصل اليها فيه يطلقها اذا نظرا الى غرة الشهر الاخر بشهود الحديث  
حيث يظهر منها ان الغائب في الغائب الذي يصح طلاقه على كل حال  
عدم التمكن عادة من العلم بحالها من حيث الطهر والحبس واذا وجد في  
الحاضر كان يحكم الغائب في مدة الطلاق على كل حال بعد مضى شهر  
لروما او ثلثة استعجابا كما هو وجه التوفيق بين قوله يطلقها بالاهلة والشهور  
وقوله اذا مضى له شهر والمراد من قوله اذا نظر الى غرة الشهر الاخر  
غمرته بحسب الشهر العددي لا الهلالي والاربعا نقص عن الشهر اذا لم  
يكسبه المضى والافتزال عنها الغرة من الشهر الاول كما لا يخفى  
(الرابع) ان تكون مستبعدة من الموافقة التي واقفها بها في طهرها باتفاقها  
الى طهر اخر غيرها بالحبيضة او المدة في الغائب فلو طلقها في طهر الموافقة  
لم يصح بلا خلاف وتدل عليه النصوص المستفيضة التي منها رواية زوارة  
محمد بن مسلم وبكير وغيرهم عن ابي جعفر وابي عبد الله طهما السلام  
انهما قالا اذا طلق الرجل في دم النفاس او طلقها بعد ما غشيها فليس  
طلاقه اياه باطلاق ورواية الباقين في اسمها ابا جعفر يقول لا طلاق الا  
على السنة ولا طلاق الا على طهر من غير جماع الحديث وبه نظر اعتبار



ذلك في البائسة والضعيرة والحامل بلا خلاف ظاهر في شيء من ذلك  
لنصوص الخمس المتقدمة ولا يعتبر في صحة طلاق الحامل كذلك استبانة  
الحمل كما عن السيد في المصابيح فلو طلقها مع عدم الاستبانة وانكشف  
وقومه في الحمل صح وأما ما في صحيحة اسماعيل بن جابر الجعفي ومحمد بن  
مسلم وزرارة من تقييد الحامل بالمستبين في الثانية والمنبئين في الأولى فلا  
دلالة له على المطلوب لقوة احتمال أن يكون الاستبانة قد أخذت فيه  
على نحو الطريقة لا على نحو الصفتية كما هو المتعارف في أمثال الموارد مما  
رتب الحكم فيه على الواقع ويقيد الموضوع بالطريق الذي لا بد من الركون  
إليه في مقام الإحراز للخروج عن الأصل القاضي بعدم تحققه عند الشك  
كما في المقام فإن الأصل يقتضي عدم الحمل ومنه يظهر سقوط الاستدلال  
بهما على اشتراط الصحة بما كما عن المصابيح ولو سلم دلالتهما فلا يبعد  
كون ظهور المطلقات من نصوص الخمس أقوى من ظهورهما في التقييد  
وربما يتوهم دلالة رواية اسحاق بن عمار عن أبي الحسن الأول قال سئلت  
عن الحبل تطلق الطلاق الذي لا تحمل له حتى تنكح زوجا غيره قال نعم  
قلت أنت قلت لي إذا جامع لم يكن له أن يطلق قال إن الطلاق لا يكون إلا  
على طهر قد بان أو حمل قد بان وهذه قد بان حملها على اشتراط ظهور الحمل  
في صحة الطلاق ولكنها عند التأمل أضعف من الصحتين المتقدمتين  
من حيث توهم الدلالة فإن صدرها من جهة عدم التفصيل دليل على  
الخلاف حيث نشأ عن طلاق الحبل فأجاب بصحة طلاقها من غير  
تفصيل بين من استبان حملها وغيرها ثم توهم السائل المناقاة بينه من  
حيث اطلاق الحكم لما لو كانت في طهر الواقعة وبين ما سمعه منه من عدم  
جواز الطلاق إذا جامعها فأجاب بان الطلاق لا يكون إلا مع طهر قد بان

او حمل قد بان في مقام بيان ان الطهر من غير الموافقة انما يعتبر اذا لم يكن في حمل  
 قد ظهر وهذه المنة التي طلقت وهي في طهر الموافقة قد بان حملوا حال الطلاق  
 فليس المراد ظهور الحمل حال الطلاق بل ظهور ان الحمل كان حال الطلاق وان  
 لم يكن الظهور حال الطلاق فلا ينافي صحة الطلاق اذا بان بعدم ذلك  
 بتحقيق الحمل سابقا وان لم يكن. بينا وقت الطلاق وان كان احراز صحة  
 ذلك من حبه لا يكون الا باحراز الحمل لان الاصل عدمه فالمراد من  
 قوله ان الطلاق لا يكون الا مع طهر قد بان او حمل قد بان توقف احراز  
 صحته على ظهور الطهر او الحمل كما يشهد بذلك اعتبار الظهور في الطهر  
 مع انه لم يقل باعتباره فيه احد لا توقف بتحقيق الطلاق واقعا على ظهور  
 احدهما بحيث لو طلق مع عدم ظهور الحمل وان كان مع تحققه واقعا بطل  
 نعم لو طلق مع الشك في الحمل لم يحكم عليه بالصحة فملا لاسالة عدم  
 الحمل فان استمر الاشتباه بقي غير محكوم بالصحة وان ظهر الحمل علم  
 انه كان صحيحا من اول الامر لوجود الشرط واقعا وهذا غير المحكم عليه  
 بعدم الصحة فلا دلالة لهذه الرواية وسابقتها على اشتراط ظهور الحمل  
 ولهذا لم يصرح احد من الاصحاب غير السيد بالاشتراط المزور وان  
 وقع في كلام القدماء التقييد به لانه مجرد الموافقة في التعبير لما في  
 الصحيحين وليس الوجه في ذلك الا عدم ظهورهما في التقييد لعدم  
 الاتفاق بينهما وبين غيرهما من المطلقات لانها من المثبتات والاتفاق  
 فيها في مقام الاثبات ولعل النكته في ذكر التقييد هو ما عرفت من توقف  
 احراز الصحة لانفسها على ظهور الحمل مع انه لو فرض ذلك فقد عرفت  
 ان ظهورهما ليس باقوى من ظهور غيرهما في الاطلاق ومما ذكرنا بنقدح  
 مافي الاستدلال عليه على ما حكى من المصاييح ان الطلاق الوائم على



غير السنة باطل عندنا وطلاق المرأة في طهر الواقعة مع عدم ظهور حملها محرم قطعا اذ لا مسوغ له فيكون باطلا فانه ان كان مخالفتها لسنة من جهة اعتبار ظهور الحمل في صحة الطلاق شرعا فهو اول الكلام وان كان من جهة حرمة تكليفها فهو مع ان الحرمة التكليفية بمجرد ايجاب البطلان انما تكون اذا قصد به التشريع واما اذا قصد الطلاق على تقدير حملها في الواقع صح مع المصادفة له غاية الامر انه لا يحكم عليه بالصحة فعلا ما لم ينكشف الحمل ثم انه مما يستثنى عن كلية هذا الشرط المستترية التي هي في سن من تحيض ولا تحيض اكون بعد مضي ثلاثة اشهر من اعتزالها لصحبة اسماعيل بن سعيد الاشعري سئلت الرضا عليه السلام عن المستترية من الحيض كيف تطلق قال تطلق بالشهور ومرسل المطا المنجبر بالعمل عن ابي عبد الله عليه السلام - ثلثة من المرأة يستتاب بها ومثاها تحمل ومثاها لا تحمل ولا تحيض وقد واقها زوجها كيف يطلقها اذا اراد طلاقها قال ليس لك عنها ثلثة اشهر ثم يطلقها ولا يلحق بها من تعاد الحيض في مدة تزيد على ثلثة اشهر وقال له سالته وغيره لعدم شمولها لوضوح عدم صدق المستترية عليها مع اعتياد الحيض في الجملة وان كان بعد مدة تزيد على ما ينتظر فيها المستترية وهي ثلثة اشهر سيما بملاحظة قوله في الثانية ومثاها لا تحمل ولا تحيض اظهوره في عدم تحقق الحيض مطلقا لحاجة اولعارض لا عدمه بالنظر الى عادة غالب النساء فلا تشمل من تحيض في كل اربعة اشهر مثلا (الخامس) تعيين المطلقة ان كانت غير متعينة خارجا كما اذا لم يكن له الا زوجة واحدة فقال زوجتي طالق فانه لا يحتاج الى التبيين لعدم الابهام المحوج اليه واما مع التعدد وعدم التبيين ولو قصدا فلا يصح لعدم الدليل على تأثير مثل هذا الطلاق



في ازالة النكاح وحصول الفرق اذ لا انحلال وعموم في جاب الاسباب  
لتمسك به في صحة مثل هذا الاسبب والتمتع من الاسبب غيره بل  
هو الذي يبعد عليه الدرف والمقلاء لان الطلاق هو ازالة صفة النكاح  
التي هي مرتبطة بالمعين الخارجى وازالتها لا تكون الا بتعلقه بالتمتع  
خارجا او جلا لا من جهة ان الطلاق من توابع النكاح كما قيل لعدم  
الملازمة بين لزوم تعاق النكاح بالمعين ولزوم تعلقه به بل لانه من  
الاعتبارات المتسلسلة التي لا تكاد تصح الا مع تعلقه بالمعينة التي تطفئ  
بها الزوجية وان كان فيها ما يصح في غير المعين كالحرية بناء على عدم اعتبار  
التمتع في المتيق انغليب جانبها على الرقية المتضمنى للاكتفاء به بل يشهد  
بذلك اعتبار حضور الشاهدين شرعا في الطلاق المشرى باقتضاء المصلحة  
ومضوح الطلاق وعدم خفاء امره لما في لعدم التبيين وتخيير من اسلم  
على ازيد من اربع وان ثبت تعاق النصوص والمتساوي عليه الا ان  
الحاق المقام به قياس لا نقول به ومما ذكرنا يتفدح لوجه في عدم الاكتفاء  
بالتعيين بمجرد المقصد من دون افتراض اللفظ الحال عليه لعدم الدليل على  
صحة مثل هذا الطلاق لما عرفت من عدم عموم او اطلاق ينفع في  
اثبات صحة مثل ذلك بل ربما يتظهر اعتبار التبيين اللفظي من قول  
ابى جعفر في صحيح محمد انما الطلاق ان يقول لها من قبل المدة عدد  
ما تطهر من محبضها قبل ان يجامها انت طالق او اقندي وقول ابى الحسن  
في ما كتبه الى محمد بن احمد بن المطهر في جواب كتابه انظر الى علامة  
ان كانت في واحدة منهن فنقول اشهدوا ان فلانة التي بها علامة كذا وكذا  
هي طالق وان كان في ظهورهما نظر سيما الاخير لقوة احتمال ان يكون  
المراد عدم لزوم التبيين بالاسم كما توهم السائل وكفاية تعيين واحدة منها

بالامامة الخاصة بها من خصوصية ثوبها اوشكائها ونحوها وليس في مقام  
 بيان اعتبار التمين اللفظي وعلى اي حال فلو قال وله زوجتان او زوجات  
 زوجتي طالق فان اراد طلاق واحدة مبهمة من جميع الجهات بطل قطعا  
 وهو المحكى من المفيد والمرضى وابن ادريس والشيخ في احد قوليه بل  
 نسب ذلك الى المشهور بل عن الانتصار ومحكى الطبريات الاجماع عليه  
 لعدم التمين الذي يشك معه في تأثير مثله في الطلاق وليس في اليمين  
 صوم او اطلاق فيستصحب النكاح يشك في ارتفاعه عنه وحكى عن الشيخ  
 في مبسوطه الصحة حيثئذ تستخرج المطابقة بالقرعة واستقر بها المعقق  
 في الشرايع بل من الفاضل والشهيد ذلك لكن مع احالة التمين الى  
 اختياره لا الى القرعة كما هو المحكى من ابي حنيفة واصحابه وغيرهم من  
 اكابر العامة وكذلك لو قصدت بلق الطلاق بما هو مدلول اللفظ وهو طبيعة  
 الزوجة من غير نظر الى الفرد اصلا وان كانت في الخارج متحدة معه  
 ويكون التوجيه اليها ساريا الى الافراد من جهة ثبوت هذا الاتحاد ولعله  
 لذلك افتى مالك على ما حكى عنه بوقوع طلاق الجميع حيثئذ لانه لا دليل  
 على صحة اعتبار تماق الطلاق بالطبيعة ولا يقاس بالملكية ونحوها من  
 الاعتبارات التي صرح انتزاعها في مورد السكلي بعد توافق  
 العرف والشرع عليه المفقود في المقام نعم لو جمل المفهوم مرآتا للافراد  
 وقصد ايقاع الطلاق على الافراد المندرجة تحت المفهوم الذي لوحظ  
 مرآتا لما امكن دعوى الصحة لانه حيثئذ طلاق لجميع الزوجات بعبارة  
 جامعة لها فهو في قوة ان يقال هند وزينب وسعدى مثلا فلا اشكال فيه  
 حيثئذ من حيث التمين لا قصد اليه حقيقة غاية الامر انه جمع الكل  
 تحت عنوان واحد ولو اشكل كان الاشكال من حيث عدم مراعاة الصيغة



في طلاق الجميع وانه لا بد من الاتيان بصيغة الجمع وهو خارج عن  
مفروض البحث لكن هذا غير ايقاع الطلاق على الطبيعة على ان يكون  
النظر في ذلك جمل الطبيعة محطاً لانشاء الفراق فانه وان كان يستلزم  
سريان الطلاق الى جميع الافراد لعدم لحاظ الطبيعة مهمة بل بوجودها  
السمي الملازم لها وهي بهذا الوجود متعددة مع افرادها الا انه كما عرفت  
لا دليل على مثل هذا الاعتبار في الطلاق كالنكاح وان ثبت في غير هو  
كاف في بطلانه بركة الاصل وعلى تقدير الصحة في هذا الفرض اوصافه  
فلا دليل على مشروعية الفرقة في مثل ذلك اذ لا شبهة بين المطلقة وغيرها  
اذ لم يقصد واحدة معينة في نفسها مشبهة غيرها على كلا الوجهين اما  
على الثاني فواضح واما على الاول فاقصد الواحدة المرددة الغير المعينة  
حتى في الواقع وان كان هو بنحو التردد المصدق لا المقهوي كما زعمه في  
الجواهر حيث ذكر ان الاحدية ونحوها من الامور الانتزاعية الوهمية الا  
ان يقال ان الفرقة انما يتمك بها لكون المشتبه اهم من ذلك ومن  
المشكل او بلحاظ وقوع المشكل موضوعا في بعض ادلة اعتبارها ومنه يظهر  
الحال في ارجاع امر النسيخ الى الاختيار الذي لا دليل على اعتباره على  
ان البحث في ذلك خارج عن موضوع الكلام فالبحث في قبول تفسير  
المطلق لوني واحدة معينة لانه مما لا بد من الامن قبله مع امكان ان  
يقال ان الاولى بناء على صحة الفرض التمسك في ذلك بقاعدة من  
ملك شيئا ملك الافرار به ومنه يظهر الحال في ما عتونه من انه لو قال  
هذه طالق او هذه وهذه طلقت الثالثة بقينا بناء على كونها معطوفة على  
تمام الجملة السابقة راجع الى تشخيص ظهور اللفظ فان استظهر من العبارة كونها  
معطوفة على تمام الجملة المشتملة على التردد يصح الطلاق فيها نظاما لحصول النسيخ



ويكون الصحة في حدى المردين من فروع القرض المتقدم وان استظهر  
 كونهما معطوفة على الشق المعطوف بنحو الترديد كان الترديد بين المذكورين  
 والاخير بن فيدخل في القرض السابق من حيث الصحة والرجوع الى الفرقة او  
 الاختيار وعدمها المدم التبيين ومما ذكرنا يظهر الحال في جملة من الفروع التي ذكرناها  
 في هذا المقام مما يكون البحث فيه راجع الى تشخيص ظهور اللفظ وتعيين المراد  
 منه مثل ما اذا نظر الى زوجته والى الاجنية وقال احديكما طالق او كان  
 له زوجة وجارة تسمى كل منهما بسعدى وقال سعدى طالق ونحو ذلك مما قد  
 عرفت ما هو حقيقة الحال فيه ولا كرامة في ذكها تفصيلا واطالة الكلام  
 فيها بعد خروج البحث في جملة من خصوصياتها عما هو محط الكلام في  
 المقام فلاحظ وتدبر واما الصيغة، فنفصيل الكلام فيها انه لا ريب في ان  
 الاصل الاول يقتضى بقاء النكاح الا مع ثبوت ما علم من الشرع كونه  
 منبذلا له كما ان الاصل الاول في غير الطلاق من موارد العقود  
 والابقاعات عدم ما تقتضيه الا مع ثبوت ما علم تأثيره منها شرعا في الامر  
 المرغوب منها من عليك او فلك ونحوهما ولا موجب لانقلاب ذلك في  
 المقام الى جواز ازالة قيد النكاح بكل ما دل عليه انشائه لولا الادلة  
 الخاصة على اعتبار صفة مخصوصة سوى ما توهمه في الجواهر من  
 مشروعية الطلاق الحاصل بتحقيق مساهم كل لفظ دل على انشائه  
 وهو كما ترى مما لا يصلح لذلك فان مجرد المشروعية انما هو في قبالة عدمها  
 راسا او في قبالة عدم مشروعية حل عقدة النكاح بالتقابل وهو اجنبى  
 من صحة التوصل الى ازالته بكل لفظ دل على انشائه لجواز مشروعيته  
 كذلك ولزوم الاقتصار في التسبب اليه على صفة خاصة  
 كما ان مشروعية البيع مثلا في قبالة عدم مشروعية الربي او البيع

بالمنازعة لا ربط لها بمقام السبب كي يتسلك ما في صحة السبب اياه بكل ما دل على انشاء اليمين لا مكان مشروعية جميع البيوع وعدم صحة التوصل اليها الا بلفظ خاص لا يصح انتزاع السبب الا منه ومنه يظهر فساد قلب الاصل فيه وفي غيره من العقود كما توهمه في الجواهر مع ان تحقق معنى الطلاق بانثائه بكل لفظ دل عليه خلط بين مفهوم الطلاق الذي يقصد انثائه باللفظ المستعمل فيه في مرحلة الانشاء في مقابل الاخبار به المقصود منه الحكاية عن ثبوته في موطنه وبين ما هو الطلاق بالحمل الشايع الذي هو الموضوع للاحكام والاثار شرعيات مسمى الطلاق الحاصل بانثائه ليس طلاقا حقيقيا وانما هو طلاق انشائي يكون اللفظ دخيلا في تحققة بهذا الوجود وهو عند وجود اثر الشروط التي منها قصد التوصل بهذا الوجود الى الطلاق الحقيقي ملة تامة لتحقيق ما هو طلاق بالحمل الشايع فهو بذلك الوجود جزء السبب شرعا وان كان لا ينفك الطلاق بذلك الوجود عن انثائه بكل لفظ دل عليه ولو مع انتفاء جميع الشرائط اذ لا مؤنة له الا قصد تحققة باللفظ في نفس الامر ولا يعقل انفكاك هذا الوجود عن سببه كما في غيره من العقود والابقاعات فحصول الطلاق بذلك الوجود بكل لفظ دل عليه اجني عن حصوله بوجوده الواقعي بكل لفظ دل عليه لان الوجود الانشائي ليس طلاقا حقيقيا بالحمل الشايع وحيث ان الاصل الاول هو بناء عصة النكاح الا اذا ثبت سببية شيء لازالها شرعا فان ثبت عموم او اطلاق في جانب السبب او احالة الى الطرف مع احرازهم يقتضون بكل ما يبدل عليه فهو والا فاللازم الاقتصار على ما هو التيقن تأثيره في ارتفاع عصة النكاح ولا اطلاق ولا عموم في جانب الاسباب بعد الرجوع الى اخبار



الباب لانت مثل كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه والصبي وقوله أما  
 الطلاق ما ارى به الطلاق من غير استكراه لا نظره الى السبب بل  
 المراد ان الطلاق الحقيقى الذى يلحقه ثاره لا يكون الا مع العقل والبلوغ  
 وقصد التوصل من سببه الصحيح اليه لا ان كل ما انشأ به الطلاق  
 وقصد منه ذلك طلاق نافذ والذى ثبت بمقتضى النصوص تأثيره هو  
 خصوص صبغة انت او فلانة او هذه طالق دون غيرها مما يفيد المحصل  
 منها وان اشتمل على مادة الطلاق نحو انت مطلنة او انت الطالق او  
 طلاق او من المطلقات فضلا عن غيره من نحو انت خلية او برة او بنة  
 او بائن او حرام او قوله نعم في جواب السائل بمثل هل طلقت امرئتك  
 مما يكون صريحا في ارادة الطلاق فضلا عن الكنايات ففي صحيح  
 الحلبي عن ابي عبد الله سئل عن رجل قال لامرئته انت منى خلية او  
 برة او بنة او بائن او حرام فقال ليس بشئ وعن ابن سماعه ليس الطلاق  
 الا كما روى بكير بن اعين انت يقول لها وهي طاهر من غير جماع انت  
 طالق و يشهد شاهدي عدل وكل ما سوى ذلك فهو ملغى وفي صحيح  
 ابن مسلم سئل ابو جعفر عن رجل قال لامرئته انت على حرام او بائنة  
 او بنة او برة او خلية قال هذا كله ليس بشئ اذا الطلاق ان يقول  
 لها في قبل العدة بعد ما تطهر من حیضها قبل ان يجامعها انت طالق او  
 اعتدى برىء بذلك الطلاق ويشهد على ذلك رجلين فدلین وفي  
 صحيح الحلبي عن ابي عبد الله الطلاق ان يقول لها اعتدى او يقول لها  
 انت طالق واما صبغة اعتدى في صحيحة ابن مسلم فيحتمل ان يكون  
 ذكرها لجرد صحة ضم غير جملة انت طالق بها مع كون المدار في السبب  
 عليها على ان تكون او بمعنى الواو مع احتمال ان تكون كلمة او وقعت غلطا



والأمر في ذلك سهل بعد ما عرفت من الأصل الذي لا معدل فيه  
 إلا بما هو المقطوع سببته مع ما من الانتصار والخلاف من الاجماع على  
 عدم وقوع الطلاق بها سيما مع كونها من الكنايات التي نفى الخلاف  
 من عدم وقوع الطلاق بها ومن ذلك يظهر الحال في كلمة نعم في جواب  
 السائل بقوله هل طلقت امرئتك كما ربما يدل عليه رواية السكوني  
 عن الصادق عن ابيه عن علي عليه السلام عن الرجل يقال له هل طلقت  
 امرئتك فيقول نعم قال قد طلقتها مع احتمال كون الحكم بالطلاق  
 للاقرار به من الزوج لا انشاء بهذه الكلمة فملا كما هو المراد من مرسلة  
 عثمان بن ابي عبد الله قلت له رجل طلق امرئته من هؤلاء ولي بها حاجة  
 قال فلقاه بعد ما طلقتها واتقضت عدتها عند صاحبها فتقول له اطلعت  
 فلاه فان قال نعم فقد صارت تطليقه على طهر فدها من حين طلائها  
 تلك التطليقة حتى تنقضي عدتها فقد صارت تطليقه بآنة بناء على ان  
 المراد من قوله حين طلقتها تلك التطليقة الطلاق الذي فرض وقوه في  
 قوله رجل طلق امرئته وقوله فناناه بعد ما طلائها واتقضت عدتها ويكون  
 السؤال من الزوج لتعصيل افراذه بذلك حتى لا يقع بينهما خصومة في  
 ذلك كما يرشد اليه قوله في موثق اسحاق ثم ياتي به مع شاهدان والا كان  
 الظاهر منه وقوع الطلاق بقوله نعم كما بما يظهر ذلك من قوله فان قال نعم  
 فقد صارت تطليقه وقواه بعد ما طلقتها واتقضت عدتها عند صاحبها  
 لكن مع اعراض المشهور من الاصحاب عن العمل بمثل هذه الاخبار  
 على تقدير دلالتها وغيرها مما ورد في تخيير الزوجة ووقوع الطلاق  
 باختيارها تارة مع معارضة ما يخيرها عما يبنى التخيير لا يبنى على كون  
 اليها من كل ما كان منه الصبح والمصرح كان اخذ في المحبة مع امكان

الجمع بين ما دل على جواز التخيير وثبته بحمل ما دل على ثبته على ارادة  
عدم جواز تولي الزوجة للطلاق على ان تكون الولاية على الطلاق  
بيدها وحمل ما دل على جوازه على جوازه بنحو الوكالة على ان تخيرها في ذلك  
توكيلا لها في الطلاق لصحة التوكيل بمثل ذلك وعدم لزوم التصريح  
بالوكالة ويكون اختلافه في كون الطلاق رجيا او بائنا بملاحظة اختلاف  
الآوارد من حيث اقتضاها لكونه رجيا او بائنا او كون التخيير - بيا مستقلا  
في حصول الفراق كالتلمع والمبارات واما حمله على التقية فلا وجه له بعد  
ورود الروايات الكثيرة النافية للتخيير وانه كان امرا مختصا بالزبي وما  
تقدم يظهر الوجه في اعتبار العربية مع القدرة كما عن المشهور وان كانت  
دلالة النصوص المذكورة على ذلك لا تخلو من مناقشة لان العربية في  
الصيغة لها لاجل وقوع المحاورة بها لا لاعتبارها فيها وامله الوجه في ما  
حكى عن الشيخ من الاجتزاء بمرادف الصيغة من كل لغة وكذا الاشارة  
الى مع المعجز من النطاق كما في الاخرس فيصح بالاشارة المفهمة مطلقا  
او باخذ مقنتها ووضعها على رايها واعتزالها كما في روايتي السكوني وابي  
بصير عن الصادق عليه السلام بل هو مقتضى الاخذ بالمتيقن في الخروج  
عن الاصل الا ان يستظهر منهما ان المراد ذكر تلك الكيفية من باب انها  
احدى افراد الاشارة المفهمة او اظهرها والمصدر على مجرد افهام انشاء  
الطلاق من الارادة بالاشارة واما الكتابة فلا خلاف ولا اشكال بمقتضى  
النصوص الدالة والخاصة في عدم الوقوع بها في الحاضر واما الغائب فلا  
يبعد القول بصحته بها فيه لصحيح الثمالى سئل ابا عبد الله عن  
رجل قال لرجل اكتب يا فلان الى امرئتي بطلانها او اكتب الى عبدى  
بعته يكون ذلك طلاقا ومتفق فقال لا يكون طلاقا وعق حتى ينطق



به لسانه او بخطه بيده وهو يريد به الطلاق او الفسق ويكون ذلك منه  
بالأهله والشهور ويكون غائبا عن أهله اعدم ثبوت اعراض الاصحاب  
منه عدم عمل جملة من التقدماء به كان حمزة وابن لبراج والشبغ في النهاية  
على ما حكى عنهم وقوة دلالة على الاكتفاء بالكتابة مع غيبة الزوج  
فيقيد به النصوص الدالة على عدم الجواز بها مطلقا كما هو الذي بساعد  
عليه المرف في منام الجمع ولا وجه لاطرح او الحمل على التقييد او غيرها  
من المحامل التي لا يجوز اليها بعد صلوح الرواية لعدم مقاومة مع النصوص  
المطلقة عند ادلالة ثم انهم ذكروا انه يشترط في الصيغة التبريد من  
التعليق على الشرط او الصفة بل في اثر ابع عدم الوقوف فيه على مخالف  
من الاصحاب بل من جماعة دعوى الاجماع عليه وربما يستدل به بظهور  
النصوص المحاصرة ومناقاة التعليق لقاعدة عدم تاخر الملول من علته  
لان السبب الشرعي كالعقل في ذلك الا ما خرج بالدليل من هو شرط  
مخالف للكتاب والمنة بعد ظهور الادلة في ترتيب الاثر على السبب الذي  
هو الصيغة وهي من ذلك لا يصاح للالتدلال اما نصوص المصنف فلان  
الظاهر منها هو حصر الصيغة في انت طالق في قبال عام ونوع الطلاق  
بغير هذه الهيئة من نحو مطلقة والطلاق ونحو ذلك وغير مادة الطلاق  
من نحو خلية وبرية وبقة وبيان وامثال ذلك ولا تبدل على عدم جواز  
التعليق فيها على شرط او صفة واما القاعدة المذكورة فهي ملاحظة وليس  
في التطبيق ملاحظة لالان الصيغة ملاحظة لحصول مضمونها دائما والتطبيق راجع  
الى خصوصية في المضمون وهي الطلاق عند تحقق المطلق عليه فلو حصل  
قبله او بعده كل من تاخر الملول من علته واما حصوله عند حصوله فن



• مقتضى العادة لان الصيغة حينئذ اما تكون منشاء لصحة انتزاع الطلاق عند تحقق ما طلق عليه فعلا كما ان عند الوصية التليكية منشاء لانتزاع الملكية بعد الموت والتدبير لانتزاع الحرية بعده وليس مثل هذا من تاخر المدلول عن علته ومنه ينفذ ان مثل الوصية والتدبير ونحوهما ليس خارجا عن هذه القاعدة بالدليل ان كان المراد مما خرج ذلك كما ينفذ منه ان هذا الشرط ليس مخالفا للكتاب والسنة لعدم منافاته لظهور الادلة في ترتيب الاثر على الصيغة التي هي السبب فان الاثر حينئذ يترتب على نفس الصيغة وهي الملة لثبوته في ظرفه وليس اشتراط تاخره الى حصول المطلق عليه شرع جديد فلا وجه للاستغراب مما عن ثاني الشريكين في المالك من الميل الى الصحة مستدلا بهذه الوجوه التي ظهر ضمها كافي الجواهر (فرع) لو طلق ثلثا او اثنين فان كان بالتكرار مرات او مرتين فلا اشكال ولا خلاف عندنا في عدم وقوع الزائد على الواحدة ووقوعها لوجود المقتضى وعدم المانع كما لا اشكال في عدم وقوع الثالث او الثاني اذا كان بصيغة واحدة وهل يقع واحدة كما من المشهور بل ربما حكى الاجماع عليه او يبطل من اصاه كما عن جماعة من القدماء خلاف ناشئ عن اختلاف الروايات في ذلك ولذي تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الروايات هو البطلان من اصله لو قصد وقوعه بهذا النحو الخاص لعدم تعقل ذلك بعد توقف الطلاق على سبق النكاح المتني في الفرض انقصه وقوع الطلاقات المتعددة لارجحة وهو غير معقول فيبطل وصحته واحدة لو قصد الطلاق على كل حال لكن قصد زيادة على ذلك وقوعه اثباتا فان اذوية القصد الى الزيادة لعدم

مفعوليتها شرطا بل مفعولا لا توجب بطلان اصل الطلاق ومن هنا ربما  
ينفتح وجه الجمع بين الاخبار الدالة على جلالته راءا وبين ما دل على  
وقوعه واحدة كما في صحيح زرارة عن احدهما - ثلثه من رجل طلق  
امرئته ثلاثا في مجلس واحد وهي طاهرة قال هي واحدة ونحوه روايته  
الاخرى عن احدهما ورواية بكير عن ابي جعفر ان طلقها لعدة اكثر من  
واحدة فليس الفضل على الواحدة بطلاق وحبر ابي محمد الوشي من  
ابي عبد الله في رجل ولي امرئته رجلا ان يطلقها على السنة فطلقها ثلاثا  
في مقعد واحد قال ترد الى السنة فاذا مضت ثلثة اشهر او ثلثة فروع فقد  
بانت بواحدة واما هذه الروايات مما يفيد البطلان رواية ابي بصير عن  
ابي عبد الله من طلق ثلاثا في مجلس واحد فليس شيء من خالف كتاب  
الله رد الى كتاب الله الحديث وما روى عن الصادق عليه السلام الياءم  
والمطلقات ثلاثا في مجلس واحد فان ذوات ارجوح وخبر القبل لا تشهد  
لمن طلق ثلاثا ومكاتبة عبد الله بن محمد الى ابي الحسن جعلت فداك روى  
اصحابنا عن ابي عبد الله في ارجل طلق امرأته ثلاثا بكلمة واحدة على  
طهر بخير جماع بشاهدين انه لزمه تطليقة واحدة فوقع ع بخطه اخطا وا  
على ابي عبد الله لا يلزمه الطلاق وردد الى كتاب الله والسنة انشاء الله  
ورواية هارون بن خازجة عن ابي عبد الله قال قلت اني انليت  
فطلقت اهلي ثلاثا في دفعة فسئلت اصحابنا فقالوا ليس بشيء الا ان  
المرءة قالت لا ارضي حتى تسئل ابا عبد الله فقال ارجع الى اهله  
فليس عليك شيء فيحمل ما دل منها على البطلان وانه ليس بشيء على  
ما اذا لم يقصد الا وقوع المطلقات الثلاث دفعة بلا رجوع فانه مستحيل  
شرطا ومفعولا فيطل ويادل على وقوع الواحدة على ما اذا قصد البتاع



الطلاق على كل حال مع قصد وقوع الزيادة على الواحدة فإنه يصح  
واحدة لتعنى القصد بها ضمنا وانشاء الطلاق خارجا مصاحبا لشرائط  
ولم يثبت كون عدم ذكر الثلث في مثل هذه الصورة شرطا لصحة  
الطلاق لواحدة او يوفق بينهما بحمل ما دل على البطلان على  
ما اذا وقع الطلاق ثلثا في صبغة واحدة كما هو المصرح به في المكاتب وما  
دل على وقوعه واحدة على ما اذا اوقعه مكررا في صبغ متعددة كما هو الظاهر  
او المصرح في بعض منها كما في رواية عمر بن البراء قال قلت لابي  
عبدالله ان اصحانا يقولون ان الرجل اذا طلق امرأته مرة او مائة  
مرة فانما هي واحدة فتدال هو كما بانكم وبالجملة الوجوه التي يمكن  
التوفيق بها بين الروايات الواردة في هذا المقام لا تخرج من احد  
الامور الثلاثة التي هي حمل ما دل على البطلان اذا طلق ثلثا على  
ارادة عدم وقوع الثلث بل الواحدة سواء كان في صبغة واحدة او  
صبغ متعددة او حملة على ما اذا لم يقصد الا وقوع الثلث بلا رجوع وان  
كان في صبغ متعددة وحمل ما دل على الواحدة على وقوعها اذا قصد  
الطلاق على كل حال وان قصد الزيادة عليها او حمل ما دل على البطلان  
على ما اذا كان بصبغة واحدة وما دل على وقوع الواحدة اذا كان بصبغ  
متعددة نعم لا بد من حمل بعضها على بعض الوجوه الاخر كرواية محمد  
بن سعيد الاموي سئلت ابا عبد الله عن رجل طلق ثلثا في مقعد واحد  
قال فقال اما انا فاراه قد لزمه واما ابي كان يرى ذلك واحدة ورواية  
الصيرفي عن جعفر عن ابيه ان عليا ع كان يقول اذا طلق الرجل المرأة  
قبل ان يدخل بها ثلثا في كلمة واحدة فتدبانت منه ولا ميراث بينهما  
ولا رجعة ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وان قال هي طالق هي طالق



هي طالق فقد بانت منه بالاولى وهو خاطب من الخطاب ان شئت  
نكحته نكاحا جديدا وان شئت لم تفعل ورواية موسى بن اشيم قال كنت  
عند ابي عبد الله اذ اتاه رجل فسله عن رجل طلق امرأته ثلاثا فمعد  
فقال ابو عبد الله قد بانت منه ثلاث ثم جاء اخر فسله عن تلك المسئلة  
بعضها فقال ليس بطلاق فاطلم على البيت ما رايت منه فالتفت الى فقال  
يا بن اشيم ان الله فرض الملك الى سليمان فقال هذا عطاؤنا فاقبضوا امسك  
بغير حساب وان الله فرض الى محمد امر دينه فقال واه يا ابيكم الرسول  
فخذوه وما نهىكم عنه فانتهوا فما قال ففوضنا الى محمد ففرض الينا فلان  
في رواية محمد بن سعيد من الحمل على النوبة وعلى صورة كون المطلق  
مخالفا فان الصحة الالزامية التي دلت عليها الاخبار الكثيرة تقتضي  
ترتيب اثار الصحة على مثل هذا الطلاق واما وقوع الواحدة فهو بلحاظ  
الحكم الواقعي الاول في حق غير المخالف الذي هو المراد بما حكاه عليه  
السلام عن ابيه ويجمع بينهما وبين ما دل على ان المطلقات ثلاثا ذوات  
ازواج المضافي للصحة الالزامية بحمل مثل قوله ابائكم والمطلقات ثلاثا في  
مجلس واحد فان ذوات ازواج على ارادة بيان الحكم الواقعي الاول  
في مورد المطلقات كذلك وان كان الحكم الواقعي الثاني المجهول بملاحظة  
حال المطلق هو الصحة واقعا الزامهم بما التزموا به على انفسهم وبقياء  
الزوجية واقعا بحسب الاسباب الاوليه في نظر الشارع لا يخفى جمل مثل  
هذا الحكم الواقعي ثانيا على خلافه بحسب اقتضاء الحكم والمصالح واما  
قوله لا تشهد لمن طلق ثلاثا في مجلس واحد فيمكن ايضا ان يكون  
بهنا الاحتياط اذ غاية ما يمكن ان يكون به الممارسة هو ظهور  
النهي في الفعل منه كظهور مثل قوله ابائكم في ذلك فيرفع اليد عنه في مقام

الجمع توفيقا بينه وبين ما يقتضي الصحة الزاما نعم مثل هذه الاخبار بالنسبة الى بيان الحكم الاول واقعا يمارض بظهوره مادل على وقوع الطلاق الواحد فلا بد من التوفيق بينهما ببعض ماذ كرنا الذي هو اولها من الشيخ من حمل ذلك وغيره مما دل على التحذير من المطلقات ثلثا ونحو ذلك على ما اذا كان في حال الحيض او السكر او الاكراه ويأتي الوجهان في رواية الصير في كاحملها الشيخ على الوجه الاول واحتمل في الوسائل ان يكون الوجه فيه اعتقاد المطلق ذلك لكونه مخالفا لكن يشكل الاول بان التقية لا تنمى في ذلك لان هذا الحكم انما نقله الامام عن علي عليه السلام ولا وجه لها في حكمه الا ان يكون التقية بنقل ذلك عنه عليه السلام مع ان ذيلها يناه في ذلك لان العامة لا يفرقون بين ما اذا كان الطلاق في كلمة واحدة او ثلث كلمات ومنه يظهر عدم استقامة حملها على كون المطلق مخالفا الا ان يحتمل اختلاف الواقعة في الفقرتين كانت الاول مبنية على التقية او على اعتقاد المخالف والثانية على بيان الحكم الواقعي وقد جمع الراوي بينهما في رواية واحدة واما رواية الاشيم فيحتمل ان يكون الغرض من التفويض في رفع استغرابه عن اختلاف الجواب في المسئلة الواحدة هو الاشارة الى ان الاحكام تختلف باختلاف الحالات والمقامات التي تناط بنظر الامام التي منها التقية او كون المطلق مخالفا ونحو ذلك او باختلاف وجود المانع او فقد الشرط وقد علمه الامام وان لم يكن مفروضا في كلام السائل كما يرشد اليه رواية الخراز عن ابي عبد الله قال كنت عنده فجاءه رجل سئله عن رجل طلق امرئته ثلثا قال بانته منه قال فذهب ثم جاء رجل اخر من اصحابنا فقال رجل طلق امرئته ثلثا فقال تطلقه وجاء اخر فقال رجل طلق امرئته ثلثا فقال ليس



بشي ثم نظر الى فقال هو ماترى قال قلت كيف هذا قال هذا يرى ان  
 من طلق امرئته ثلثا حرمت عليه وانما ارى ان من طلق امرئته على السنة  
 ثلثا فقد بات منه ورجل طلق امرئته ثلثا وهي على طهر فانما هي واحدة  
 ورجل طلق امرئته ثلثا وهي على غير طهر فليس بشي ولما قوله وتا  
 ارى الى اخره فالظاهر ان المراد به ان حكمه عليه بالبينونة بالطلاق ثلثا  
 كان مبنيًا على النورية ون المراد ثبوتها اذا كان الثلث على السنة لا مطلقا  
 كما هو مستفاد من ائمة المخالف بقريضة قول الراوي بمد ذلك وجاء رجل اخر  
 من اصحابنا وتصريح الامام بذلك في قوله هذا يرى ان من طلق  
 امرئته ثلاثا حرمت عليه وقد تصدى الامام لبيان لوجه في هذه الاحكام  
 حتى لا يفتنى الراوى في وسوسة عن ذلك كما وقع لابن الاشيم فدفع شكه  
 بما سمعت في الرواية المنقولة وببديان لوجه بنحو الحكم الحكى الذى  
 يستكشف منه ان الموضع الذى طبق عليه الحكم كان واجدا لما هو مناطه  
 في روايته الاخرى قال دخلت على ابي عبد الله فقلت له من رجل طلق  
 امرئته في مجلس فدخل ايسر بشي فانما في مجلسي اذ دخل عليه رجل  
 فدخله عن رجل طلق امرئته ثلثا في مجلس فقال نرد الثلث الى واحدة  
 فقد وقعت واحدة ولا يرد ما فوق الثلث الى الثلث ولا الى الواحد فمن كذلك اذ  
 جاءه رجل اخر فقال له ما تقول في رجل طلق امرئته ثلثا في مجلس فقال اذ طلق  
 الرجل امرئته ثلثا بات منه فلم يمن له حتى تنكح زوجا غيره فانظر الى  
 البيت ونحوه في جوابه في مجلس واحد ثلثات اجوبة مختلفة في ثلث واحدة  
 فقال يابن اشيم انك شككت رد الشيطان انك شككت اذا طلق الرجل  
 امرئته على غير طهر ولغير عدة كما قال الله عز وجل ثلثا او واحدة فليس  
 طلاقه طلاق اذا طلق الرجل امرئته ثلثا وهي على طهر من غير جماع



بشاهد من ددلين فقد وقت واحدة ربطات اثنتان ولا يرد ما فوق  
 الواحدة الى اثنت ولا الى الواحدة واذا طلق الرجل امرئته ثلثا على  
 العدة كما امر الله عز وجل فقد بانت منه ولا تحمل له حتى تنكح زوجا  
 غيره فلا تشكن يا ابن اشيم ففي كل واحدة من ذلك الحق هذا والجم الذي  
 يساعد عليه العرف في هاتين الطائفتين هو حمل الظاهر منها على الاظهر  
 الذي هي الطائفة الدالة على بطلان الطلاق راسا وانه ليس بشيء  
 فانما في الدلالة على البطلان اظهر مما دل على وقوع الواحدة لعدم وضوح  
 ظهور ذلك في المرسلة لو لم يكن ظاهرا في خصوص المرتبة فلا اقل من  
 شمولها للمرتبة ولو سلم ظهوره في خصوص المرسلة لم يصح لرفع اليد  
 عن ظهور ما دل على البطلان لكونه اقوى من ذلك فيحمل ما دل على  
 وقوع الواحدة بقربة ذلك على المرتبة التي لا اشكال في وقوع الواحدة  
 فيها واما احتمال التقي في بعض هذه الروايات او انتفاء بعض الشرائط  
 كما ربما يرتكب في المكاتب المتقدمة التي هي كالصريحة في البطلان باحتمال  
 ان يكون قوله لا يلزمه الطلاق بيانا للخطأ يعني انهم اخطاؤا في عدم  
 لزوم الطلاق الثاني والثالث وانه لا يقع الا واحدة بل تقع الثلث ويكون  
 الافتاء بذلك لتقية اولكون الطلاق مع السكر او الاكراه او عدم الارادة  
 ونحو ذلك كما من الشيخ فلا وجه له ولعله من التاويلات التي لا بصار  
 اليها بعد وضوح وجه التوفيق الذي يساعد عليه العرف من حمل الظاهر  
 على الاظهر الذي هو المقدم على غيره من الترجيع بحسب السند والجهة  
 ومنه يظهر انه لا وجه لترجييع ما دل على وقوع الواحدة بالشهرة بين  
 الاصحاب قديما وحديثا بعد عمل جماعة من القدماء بالروايات الدالة  
 على البطلان وعدم قدح مثل هذه الشهرة الغير المعلوم استنادها الى وجه

اطلعوا عليه وكان سببا لاعتراضهم عن العمل بهذه الروايات بحيث لو اطلعتنا  
عليه لاعتراضنا ومجرد الشهرة رواية او عملا لا يقتضي رفع اليد عما هو الاظهر  
في الدلالة من الروايات بعد كون الترجيح بحسب الدلالة مقدما على  
الترجيح سند اوجه فالأقوى حيث هو القول بالاطلاق في المروض  
كما حكى من جماعة من القدماء فلاحظ وتذكر ولو كان المطلق مخالفا لمقدمنا  
لوقوع اثبات ازومه ذلك ، ربما يستدل له بان ذلك ديه لكنه كما نرى  
انما يقتضي التزامه بذلك لا ازومه عليه لمدى الملازمة بين الالتزام الدائمي  
عن اعتقاده الذي هو مقتضى تدبيره تدبيرة وارومه عليه ، وما مجرد كونه  
دينا له ليس دليلا على ازومه واقعا كي يكون ذلك حكما ونسبا محمولا  
في حقه لولا ملاحظة الروايات الواردة في هذا الباب بل لو فرض ملازمة  
مجرد التدين المزومه عليه واقعا لم يكن ذلك دليلا على صحة اراءه به  
وترتيب اثار الصحة من غيره على طائفة كما انه لو فرض ملازمة ذلك  
لصحة ازام غيره لم يكن ملازمة المزومه عليه ولا يصح الاستدلال بما سمعت  
لاعلى ازومه عليه واقعا ولا على اراء غيره له بل لا يصح ازام امير له بمجرد  
ذلك لانه لزامه ما امر باطل لان الامر من كونه على خلاف لوقعه ، مجرد  
اعتقاده لا يغير الواقع وان استلزم التزامه به وان اريد من ذلك النطقة  
للاستدلال بالاخبار الواردة في هذا المقام وبكون ذلك دينا لا صمري  
لم يصح حمله دليلا مستقلا في بيان المسك ها كما جعله على اتي حال  
فالروايات الواردة كافية في ثبات التزامه عليه وصحة اراءه ، مثل رواية  
على بن ابي حمزة انه سئل الحسن عن المعلقة على غير السنة اين وجها  
الرجل فقال الزموم من ذلك ما الرموا انفسهم وتزوجوهن فلا اس بذلك  
ورواية عبد الاملى عن ابي عبد الله قال سئله عن رجل يطلق امراته



ثلاثا قال ان كان مستغنا بالطلاق الزمته ذلك ومرسلة الصدوق عن  
ابي الحسن الرضا عليه السلام من كان يدين بدين قوم لزمته احكامهم  
الى غير ذلك مما يدل على صحة تزويج المطلقات ثلاثا وانهم لا يتركن بلا  
زوج وان طلاق المخالف ثلاثا محل لغيره بل مقتضى عمومات جملة منها  
عدم الفرق بين الطلاق ثلاثا وغيره مما يخالف السنة كالحلف على الطلاق  
او ايقاعه في الحيض او في طهر الواقعة او بغير شاهدين بل عدم الفرق بين  
الطلاق وغيره مما يدينون به في سائر الابواب كاليراث وغيره ثم ان المعنى  
ذكر لو قال انت طالق للسنة صح وكذا لو قال للبدعة ولو قيل لا يتم كان  
حسنا لان البدعي لا يقع عندنا والاخر غير مراد وحكى في الجواهر المجزم  
بذلك من الفاضل ومن تأخر عنه وفيه ان الكلام في ذلك ان كان بعد  
الفراغ من اجتماع جميع الشرائط المعتبرة في الصحة من غير جهة التقييد  
بالسنة والبدعة والنظر انما هو في تأثير مجرد التقييد باحدهما فلا وجه لقوله  
بعد ذلك ولو قيل لا يتم كان حسنا لان البدعي لا يتم عندنا والاخر غير  
مراد لان المفروض حيثئذ اجتماع سائر الشرائط التي منها القصد الى  
الطلاق الصحيح بل الذي ينبغي التكلم فيه حيثئذ هو تأثير مثل هذه  
الضميمة في البطلان وعدمه وان كان في تشخيص الصغير في مثل هذه  
الموارد فمجرد التقييد بالبدعي لا يستلزم اختلال شرط من الشروط حتى  
يحسن ان يقال قولا كذا انه لا يتم لعدم وقوع البدعي والاخر غير مراد  
لان مجرد التقييد به لا يوجب انقضاء الارادة واقعا كما ان مجرد التقييد  
بالسنة لا يوجب اجتماع بقية الشروط وبالجملة تشخيص الصغير ليس  
منضبطا تحت قاعدة كلية فربما تقوم القرينة الحالية في مورد التقييد بالبدعة  
على ارادة الطلاق ثم يصح كما ربما تنكس الامر فيقيد به وتقرينة



تبدل على ارادة البدعي واذا لم يكن هناك قرينة أصلا وكان الكلام مع  
التبديد المزبور ظاهرا في عدم قصده الا اطلاق البدعي بطل لانه لا يريد  
تأثير ما اوومه في الطلاق بل يريد صمم تأثيره ومما ذكرنا كله يتقدح وجه  
المسئلة في الفروع التي ذكرناها في هذا المقام التي منها انه اوقال انت  
طالق في هذه الساعة ان كان الطلاق يقع بك اوقال انت طالق اعدل  
طلاقا او اكمله او احسنه او اقبحه اوقال ملاء مكة او ملاء الدنيا اوانت طالق  
لرضى فلان اوانت طالق ان دخلت الدار واذا منك طالق الى غير ذلك  
من الفروع الكثيرة المذكورة في هذا المقام فان المرجع في جميع ذلك  
الادلة المتقدمة ان كان الاشكال فيها من حيث الكبرى ومع الشك يرجع  
الى الاصل المتقدم الفاضل بالفساد في غير ما علم صحته وان كان من حيث  
الصغرى فالمدار على احرازها بوجه ولا كرامة في اطالة الكلام فيها فلا حظها  
واما ما يعتبر في اصل الطلاق فهو الاشهاد فلا يصح الابه وعليه الاجماع  
والكتاب والسنة التي منها قول علي ع في رواية ابن سلم لمن سألته عن  
طلاقه اشهدت رجلين عدلين كما امن الله عز وجل فقال لا فقال اذهب  
فليس طلاقك بطلاق وقول الصادقين في حصة زراة ومحمد بن مسلم وان  
طلنهما في استقبال عدتها طاهرا من غير جماع ولم يشهد على ذلك رجلين  
عدلين فليس طلاقه اياها بطلاق وقول الباقر ع في حديثهما ايضا الطلاق  
لا يكون بغير شهرد وقول الصادق في خبر ابي الصباح من طلق بغير شهود  
فليس بشي الى غير ذلك من النصوص وهل يعتبر في شهادتهما معرفتهما  
بالمطلق والمطلق في الجملة ولو بالاسم والاشارة اولا بعد من  
المعرفة التفضيلية ولا يعتبر شي من ذلك بل يكفي شهادتهما على اشاء الطلاق

مطلقاً وجوه بن اقوال انشأت عن اختلاف الانظار في الاخبار الواردة في هذا المضمار لدهوى ظهورها في اعتبار العلم بالطلاق والمطلقة على وجه يشهد عليهما عند الحاجة كما عن صاحب المدارك في شرح النافع حيث ذكر ان الظاهر من اشتراط الاشهاد اعتبار حضور شاهدين يشهدان وقوع الطلاق والشهادة على وقوعه لا تكون الا مع المعرفة ليشهد العدلان بوقوع طلاقها مع ان مجرد سماع صبيغة لا يعرف قائلها لا يسمى اشهاداً قطعاً ويؤيده ان الاشهاد في الطلاق كالاشهاد في غيره من الدين ونحوه يتوقف على معرفة من وقع منه الطلاق وعليه الطلاق دفعا إذا ربما يتفق لاحدهما من الإنكار كما ربما يؤمى اليه حسن حمران عن ابي عبد الله لا يكون خلع ولا تخيير ولا مباراة الا على طهر من المروثة من غير جماع وشاهدين يعرفان الرجل ويريان المروثة وبحضرة التخيير واقرار المروثة انها على طهر من غير جماع يوم خيرها فقال له محمد بن مسلم ما اقرار المروثة هنا قال يشهد الشاهدان عليهما بذلك للرجل حذر ان تأتي بعد فتدعى انه خيرها وهي طامث فبشهادان عليها بما سمع منها واستدل ايضا على ذلك بمكاتبة محمد بن احمد بن المطهر الى العسكري اني تزوجت نسوة لم اسئل عن اسمائهن ثم اريد طلاق احديهن وتزويج امرئة اخرى فكتب انظر الى علامة ان كانت بواحدة منهن فتقول اشهدوا ان فلانة التي لها علامة كذا وكذا هي طالق ثم تزوج الاخرى اذا انقضت العدة لكنها كما ترى ناظرة سؤالا وجوابا الى كيفية التمين المعتبر في صحة الطلاق بعد عدم التمكن من التمين بالاسم لعدم العلم باسمائهن لا لزوم المعرفة بالمطلقة في صحة الاشهاد فلا دلالة لها على المطلوب كما لا دلالة في حسن حمران على ذلك لعدم التعرض للطلاق منع احتمال ارادة الارشاد



الى الاحتياط واتقان الامر كي لا يقع التثاوير والخلاف بل يمكن منع ظهور الادلة  
في اعتبار المعرفة التفصيلية لصدق الاشهاد بمجرد المعرفة بالاسم بل يدل على عدم  
اعتبار المعرفة التفصيلية صحته بل يصر المرادى سئلت باجفر عليه السلام  
عن رجل تزوج اربع نسوة في عدة واحدة قال في مجلس واحد ومهور من  
مختلفة قال جائز له ولهن قلت ارايت ان هو خرج الى بعض البلدان  
فطلق واحدة من الاربع واشهد على طلاقها قوما من اهل تلك البلاد  
وهم لا يعرفون المنة ثم تزوج امرئة من اهل تلك البلاد بعد انقضاء  
عدة المطلقة ثم مات بعد ما دخل بها كيف ينقسم ميراثه فقال ان كانت  
له ولد فان للمرثة التي تزوجها اخيرا من تلك البلاد ربع ثمن ما ترك  
وان عرفت التي طلقت بعينها ونسبها فلا شيء لها من الميراث وليس  
عليها العدة قال وتقسم الثلث نسوة ثلثا رابع ثمن ما ترك وعليهن العدة  
وان لم تعرف التي طلقت من الاربع فمن النسوة ثلثة اربع ثمن  
ما ترك ينهن جميعا وعليهن جميعا العدة لكن يمكن منع دلالتها على  
ذلك من جهة عدم سؤاها سؤالا وجوابا في صحة الطلاق وعدمها بل  
السؤال انما هو عن كيفية تقسيم ميراث الزوج الميت بعد وقوع مثل هذا  
الطلاق منه عند قوم لا يعرفون المطلقة فيه يمكن ان يكون فرض الوافقة  
كذلك عند السؤال عن تقسيم الميراث لنسبائهم خصوصا بانها بعد  
سبق معرفتهم بها فيكون ذكر عدم المعرفة في السؤال من حيث الاشكال  
في تقسيم الميراث لا من حيث الاشكال في صحة الطلاق وعدمها  
فلا دلالة فيها على عدم اعتبار المرأة كما استدلال صاحب الحدائق  
وتبعه على ذلك صاحب الرياض كما لا دلالة لادلة اشترط الاشهاد على  
اعتبارها بل ربما يدعى ظهورها في الاطلاق الناقض بعدم اعتبارها راسا



كما اعترف بذلك في الريض واستغنى في اجتهادها في الجنبه بنحو من  
الاسم او الاشارة الى المسكاته للمتقدمة التي عرفت اعدم دلالتها والى ان  
قائده الاشهاد لا تحصل الا بذلك المدفوع باحتمال كونه لبعض التعبد  
فالمدة في المقام هو اطلاق اداة الاشتراط فان ثبت ذلك فهو والا فان  
كان لاداة الطلاق اطلاق فهو المرجع لو ثبت احواله الخارج في مثل ذلك الى  
العرف مع احراز اكتفائهم بمجرد الاشهاد على الصيغة ولو مع عدم العلم  
بالمطلق ولا المطلقة فلا اشكال ايضا والا فمقتضى الاصل هو الاقتصار  
على صورة المعرفة كما ذهب اليه صاحب المدارك وقد عرفت سابقا بانه  
لا اطلاق لاداة الطلاق كما توهمه صاحب الجواهر وبذلك زعم ان  
الاصل يقتضي الصحة الا ما ثبت فسادده ومع ذلك لم يتمسك به في  
مثل هذه الفروع بل تمسك باصالة الفساد ولا شيء من الاحالة  
واكتفاء العرف معلوم ولا يخفى عدم ثبوت اطلاق ظاهر في ادلة الاشتراط  
لان الظاهر كونها مسوقة لمجرد اشتراط صحة الطلاق بالاشهاد لا لبيان  
كيفية الاشهاد حتى يتمسك باطلاقها في دعوى الصحة بمجرد سماع  
الشاهدين الصيغة وان لم يعرفا واحدا من المطلق والمطلقة بوجه ولو بنحو  
الاسم والاشارة بل وان لم يكونا مقبولي الشهادة على احدهما الامر لا ينافي  
المدالة من خصومة او ابوة او زينة ونحو ذلك بل ولو مع عدم العلم لهما  
بكون المطلق زوجا او وكبلا او ولدا بل ولو انشاء بمحض ممن لا يصر  
المطلق ولا يعرفه لمعي ونحوه فهي من حيث النظر الى هذه الجهات  
مهمله بل في بعض الروايات ما ياتي عن تعيين الصحة الى مثل  
الصورة الاخيرة التي لا شهادة لهما فيها الا على مجرد سماع صيغة من

متكلم لا يقدران على تشخيصه بوجه لعمى ونحوه مثل رواية محمد ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال جاء رجل الى علي فقال يا امير المؤمنين اني طلق امرأتي فقال لا بينة قال لا قال اعزب فانه عليه السلام سئل عن وجود البينة له على طلاق امرأته وبجود وجوده دليلين سمعا متكلمين يقول امرأتي طالق ولا يبصرانه لعمى ونحوه لا يوجب كونه ممن له البينة على طلاق زوجته الا ان يكون المقصود منها البينة في مقام الدعوى لا ما يعتبر في صحة الطلاق لكنه خلاف ما هو الظاهر منها من كونها في مقام عدم صحة الطلاق منه دون غير اشهاد كما هو المراد من قوله اعزب لاعدم ثبوت دعوى الطلاق منه مع عدم البينة على دعويه وان صح طلاقه حال وقوعه لعدم الحاجة اليها في مقام الدعوى بل بكفيه اقراره بذلك بل ينافي الاكتفاء بالضرورة المذكورة حسن حران المتقدم الذي لا يقدح عدم الترض فيه لا طلاق بعد وضوح اتحاد حكم الطلاق مع الخلع في ذلك ولا اشتباهه على التعبير الذي لا يقول به ولا اشتباهه في اعتبار المعرفة على ما لا يقول به احد كرويتهما للبرنة واقرارها عندهما بكونها في ظاهر من غير جماع لان عدم الالتزام بمثل ذلك لا ينافي الاخذ به في عالم يتفق على عدم الالتزام به من معرفتهما لرجل بنحو الاسم الاشارة مع افادة التبيين والتعيز بهما كما يقول به صاحب الحقائق والرياض ومنه يتقدح كون الخلاف بين السيد وفيره ممن يقول باعتبار المعرفة في الجملة ولو بنحو الاسم او الاشارة انظبا فانه لا يظن بصاحب الحقائق الاكتفاء بمجرد الاسم اذا لم يفسد تمييزا للطلقة كما لو ذكرها بالاسم المشترك بين نسائه وان قصد به مبينا لا من جهة عدم حصول التمييز المتبني في نفسه في صحة الطلاق فانه يكفي فيه التمييز بالاسم



مع قصده بذلك زوجته المينة المسماة بذلك الاسم وان كانت مشتركة  
 بينها وبين غيرها بل لعدم حصول المعرفة المعتبرة في صحة الاشهاد وكذا  
 الاشارة الى ان غير المقيدة في التبيين كما انه لا يظن بالسيد الالتزام بلزوم اكثر  
 من العلم بالمطلق والمطلقة بنحو يميزان من النير ولو بالاسم المهور المقيد  
 في التمييز وعلى اي حال فالاصل في المسئلة بعد وضوح عدم اطلاق  
 نافع في ادلة الطلاق او الاشهاد يمنعنا عن التمسك الى غير صورة  
 المعرفة بهما في الجملة سيما بعد ما عرفت ان الاشهاد هنا كالاشهاد في غيره  
 من الموارد التي لا يكتفي فيها بمثل المفروض التي سمعنا مما يدعى شمول  
 الاطلاق لها ثم ان الادلة كتابا وسنة واجماعا تطابقت على اعتبار المدالة  
 في الشاهدين فلا يكتفي بشهادة فاسقين ولا ريب ان المدالة في المقام  
 كغيره لا يراد منها الا الملكية الخاصة التي عرف الطريق اليها بما في  
 صحبة ابن ابي يعفور واپس مما يتحقق بمجرد الاسلام كما ربما  
 يحتمل ذلك ممن اقتصر على اعتبار الاسلام بهما كالشيخ في محكي  
 النهاية والقطب الراوندي على ما حكى عنه وان كانت العبارة المحكية  
 عن النهاية لا يتطرق فيها هذا الاحتمال بعد التأمل نعم حسن الظاهر  
 طريق الى احرازها شرطا فيرتب اثار المدالة الواقعية من جواز الاقتداء  
 والاعتداد على الشهادة في الطلاق وغيره على من اتصف به لقيام  
 الطريق المتبر شرطا عليها وليست المدالة هنا معنى اوسع مما عرف به  
 في جملة من الاخبار كما توهمه بعض الاصحاب بل ربما يستدل له بما  
 في حسن البرزطي عن ابي الحسن عليه السلام قالت فان اشهد رجلين  
 ناصيين على الطلاق ا يكون طلاقا فقال من ولد على القطرة اجيزت شهادته  
 على الطلاق بعد ان يعرف منه خير وصحيح عبدالله بن المنيرة قلت



لرضا عليه السلام رجل طلق امرأته واشهد شاهدین تصديق قال  
كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاحيات في نفسه جازت شهادته  
وهما كاتري لادلالة لهما على ذلك لقوة احتمال ان يكون الوجه في المدل  
من الجواب الصريح بذكر كبرى كلية الاشارة الى اشتراط المدالة عبارة  
لا تنافي التيقية ويكون المراد من التولد على الفطرة وعرفان الخير  
والصلاح منه اتصافه بالايان والمدالة المتقين في الناصب الذي لا  
يعرف منه الا الشر والفساد بل لو لم دلالتهما على ذلك وجب طرحهما  
لاعراض الاصحاب بل كلما كانا نص واصح كانا اطرح اولي واضلع  
فلا ترفع اليد عن ظواهر الكتاب والسنة على اعتبار المدالة التي لا شكل  
فيها ليست عبارة عن نفس الاسلام بمجرد مثل هذين الخبرين اللذين  
يلوح منهما الصدور عن التيقية فما من الشهيد في المسالك وسبطه في  
شرحه على النافع والكاشاني في مفاتيحه من الاكتفاء بالاسلام في غاية  
السهولة ثم ان الظاهر من الكتاب والسنة كون المدالة كذا اثر الشرائط  
الواقعية وان الاكتفاء بحسن الظاهر كما اتفق عليه انفس والفتوى ليجرد  
كونه طريقا الى الواقع لا للاحتمال في نفسه فلو ظهر عند المطلق انه غير  
فقههما اوفق احدهما لم يجوز ترتيب آثار الطلاق عليه لبطلانه حيث  
باتت شرطه وهو شهادة المدلين بل وكذلك بالنسبة الى نفس الشاهدين  
من حيث اطلاعهما على فقههما وان جاز لغيرهما ترتيب آثار الصحة  
من جهة عدم انكشاف خلاف الطريق عنده نعم لو كانت المدالة عبارة عن  
تقس حسن الظاهر او كانت هي الملكة النفسانية لكن كان اعتبار حسن الظاهر  
من باب الموضوعية لا من كونه طريقا الى احراز المدالة الواقعية لم

يضر اطلاع الزوج أو غيره على فسقهما واقعا إذا كان على وجه لا يطاق  
 صدق حسن الظاهر ولاجل الخلط بين الطريقتين والموضوعة وكوت  
 العدالة هي الملكة أو نفس حسن الظاهر وبما يتولى الصحة بالنسبة إلى  
 الزوج لو علم فسقهما مع ظهور حالهما بل وكنا بالنسبة إلى نفس  
 الشاهدين لأن المدار في الصحة على حسن الظاهر الذي لا يتنافيه  
 فسقهما واقعا وقد يتولى البطلان بالنسبة إلى الزوج حينئذ ويحتمل  
 الصحة بالنسبة إليهما على أشكال لكن قد عرفت أن العدالة ليست  
 إلا الملكة والشرط أيضا ليس إلا هذه دون حسن الظاهر وهو وليس إلا  
 طريقا إلى الوانع فمع العلم بمخالفة العاريق له حال الطلاق أو بعده  
 لا وجه للاجتهاد به في ترتيب الآثار ولا مجال لقياس المقام بمسئلة الإيتام  
 لأن المدار فيه على الوثوق المفروض حصوله حال الإيتام وإن انكشف  
 فسق الإمام بعد ذلك بل لو فرض اشتراط العدالة بالمعنى المذكور  
 كان مقتضى القاعدة الثانوية الاستفادة من لاتعاد هو الصحة والكلام  
 هنا إنما هو في الصحة والبطلان بإعطاء نفس مادل على اشتراط العدالة  
 ومقتضى ظهور ذلك كونها شرطا واقعا غاية ما هناك أن الشارع جعل  
 حسن الظاهر طريقا إليها ولا وجه للاجتهاد بما وقع إذا بان تخلف الشرط  
 إلا أن يدل دليل خاص عليه فيستكشف منه أن دائرة ما هو شرط واقعا  
 أو مع مما يقتضيه ظهور دليل الاشتراط والعدالة في باب الإيتام كذلك  
 لو كان المدار عليها دون مجرد الوثوق الذي لا يتنافيه ظهور الفسق بعد  
 ذلك لو لا مثل لاتعاد وغير مادل على الاجتهاد لو ظهر الخلاف ل ولو  
 ظهر كون الإمام يهوديا لكن بعد قيام مثل هذا الدليل يتبين أن أحد



الأمرين من المدالة واحرازها شرط في صحة الاقدام فلا ينافي انكشف  
 الخلاف بعد ذلك وفرض مثل ذلك وان كان يمكن في المقام الى ان مرجع  
 ذلك ان اعتبار حسن الظاهر من باب الموضوعية لا لاحراز الواقع به  
 وهو خلاف ظاهر صحيحة ابن ابي بفيور المدالة على كون حسن  
 الظاهر امانة على المدالة التي هي الملكة وطريق ان ثبوتها لا كونه بنفسه  
 مناطا في الحكم في عرض المدالة ومما ذكرنا يتضح طاهر الحكم في مجهول  
 الحال بل وظاهر الفسق وانه لا وجه لبطلان اذا انكشف كونها طالين  
 في الواقع كما جعل احد الوجهين في محكي كشف القناع فان حسن  
 الظاهر سواء كان طريقا الى الواقع او معتبرا في نفسه لا يوجب عدمه او  
 عدم العلم به البطلان مع فرض المدالة فيهما وانما على الاول فواضح  
 واما على الثاني فلان اعتبار ذلك حينئذ كما عرفت ليس على نحو الانحصار  
 بل بعد فرض اعتباره كذلك يرجع الامر الى ان المدالة واحرازها بطريق معتبر  
 وهو حسن الظاهر على سبيل منع الخلط شرط في الصحة لان الاحراز وحده  
 شرط ولا اثر لثبوت المدالة وانما لا ان يدهى ان المدالة عبارة عن نفس حسن  
 الظاهر وهو كما نرى لا دليل عليه بل الدليل على خلافه فان الظاهر من دليل  
 اعتباره انه امانة على المدالة غاية الامر امكان دعوى ان اعتباره امانة  
 ليس لمحض الطريقة بل الاعتبار به بنفسه كما هو احد القولين في كفاية  
 اعتبار الطرق والامارات بادلها وان كان خلاف المشهور ثم انه لا ينبغي  
 الاشكال في عدم صحة احتساب الزوج من الشاهدين واما الوكيل او  
 الولي فكذلك ايضا لان الادلة منصرفه من مثل ذلك الى ما  
 اذا كانت الشاهدات خارجين من اطراف الطلاق من الزوج ولو الوكيل



الولي ولا أقل من كون ذلك هو القدر المتيقن فلا دليل على الاكتفاء  
 بشاهدين كان أحدهما المطلق سواء كان هو الزوج أو وكيله أو وليه كما أن ظاهر  
 الأدلة بل صريح بعضها اعتبار اجتماع الشاهدين عند إنشاء الطلاق فلا  
 شهد أحدهما بذلك ثم شهد الآخر منفردا لم يصح الطلاق ويدل عليه  
 صريحنا حسن البنطلي سئلت أبا الحسن عن رجل طلق امرأته من غير  
 جماع واشهد اليوم رجلا ثم مكث خمسة أيام ثم اشهد آخر فقال إنما امرأتان  
 يشهدان جميعا وأما صحيحة ابن زريع الدالة على صحة التفريق فهي محمولة  
 سيما بملاحظة صراحة آخرها في عدم جوازها على التفريق في الأداء  
 هذا في الشهادة على الطلاق وأما الشهادة على الإقرار به فلا يعتبر الاجتماع  
 بل لا يعتبر اتفاقهما على وقت الإقرار فيثبت مع شهادة واحد بإقراره في وقت  
 والآخر بإقراره في غيره لأن المناط إقراره بذلك وهو مما اتفقا على وقوعه  
 واختلاف زمان الإقرار فيهما لا يضر بثبوت الإقرار بشهادتهما بعد الاتفاق  
 على أصل الإقرار هذا غام الكلام في الشروط (وأما أقسامه) فيقسم الطلاق  
 أولا إلى البذعة والسنة باعتبار استعماله في الجامع بينهما مجازا بناء على  
 ما هو الظاهر من كونه اسما لفراق الحقيقي الذي لا يحصل إلا من سببه  
 الصحيح كلفظ البيع ونحوه فإنه اسم للتملك حقيقة دون مطلق إنشاء  
 التملك ولو فاسدا لصحة سلب البيع منه حقيقة كما يصح هنا سلب الطلاق  
 عما لا يوجب الفراق كما وقع في جملة من الروايات مثل قوله في خبر ابن  
 مسلم فليس طلاقك بطلاق فإن الظاهر أن السلب بنحو الحقيقة والعناية إنما  
 كانت في طرف المسلوب عنه يعني أن ما كان ينظر له طلاقا مع عدم الأشهاد

ليس بحقيقة الطلاق لا ان ما وقع منك من الطلاق الحقيقى ليس بطلاق  
يؤثر اىكون الساب الحقيقة باعتبار صفة التأثير وان لم يكن بنحو المجاز  
فى التقدير بل سلب الحقيقة بعبارة المبالغة نظير قوله عليه السلام بالثناء  
الرجال ولا رجال فالطلاق كغيره من الفاظ المنود والابقاعات لم  
لما يحصل من سببه الصحيح لغة وشرعا وعرفا لانفس انشائه الذى هو  
اهم منه ومن الفاسد ان قسم اليه والى غيره باعتبار الجامع بينهما وانما  
فى الفاسد ابتداء بضرب من المجاز كما فى غيره من الاتفاظ المستعملة  
فى الجامع بين المسميات وغيرها او فى خصوص غيرها نسم مصداق  
الصحيح وبما يخالف بحسب الاظفار فيكون الصحيح عند قوم فاسد  
عند اخرين كجملة من افراد البدعى التى تصح عند العامة وتبطل  
عند الخاصة لكن الطلاق لا يخرج عن كونه اسما لفراق الحقيقى فلا  
يقبل الاتصاف بالصحة والفساد كغيره بل صحته وفساده مساويان  
لوجوده وعدمه نعم لو كان اسما للانشاء الذى يتسبب به اليه جري  
قابلية الاتصاف بهما باعتبار التأثير فيه وعدمه والكلام فى كونه اسما  
لصحيح منه او الاعم ومن هنا يتضح سقوط مسائل الجواهر من ان  
لفظه اعم من الصحيح والفساد لغة وشرعا وعرفا لوضوح ان الطلاق  
لغة ليس الاتساق الفراق دون الصيغة القابلة للصحة والفساد وكفا شرعا  
وعرفا اذ ليس لشارع ولا قمرى تصرف فى معنى الطلاق نعم يستعمل  
فى كلمات الشارع ومحاوره العرف فى انشائه والاستعمال اهم من الحقيقة  
وكيف كان فالطلاق يقع موضوعا للاحكام الاربعة المحرمة والوجوب  
والكراهة والاستعجاب اما المحرم منه فهو الطلاق الذى لا يوافق  
الكتاب والسنة واما غيره فهو الطلاق الذى المتصف بالوجوب التخييري



في المظاهر والمولى والندب مع عدم العفة والشفاق والكراهة مع التيسار  
 الاخلاق امكن طلاق البدعة اصطلاحا لا يطلق الا على تلك طلاق  
 الحائض المجائل مع حضور الزوج او غيبته قبل المدة حسبما تقدم او  
 النساء التي كالحائض في الاحكام والطلاق في طهر الموافقة على انفصل  
 المتقدم وطلاق الثالث من غير رجعة بينها مرسلة كانت او مرتبه  
 وتحريم هذه الثلاثة كغيرها مما يبطل لفقد شرط من الشروط لمجرد  
 التشريع لا لحرمتها ذاتا كالبيع الربوي لان مجرد النهي عنها لا يدل على  
 الحرمة الذاتية لظهور كونه ارشادا الى فسادها نعم في جملة من الاخبار  
 الواردة في موافقة الطلاق للسنة وبطلان ما يخالفها ما يشرب بل يدل على  
 حرمتها من غير جهة التشريع مثل قول ابي جعفر عليه السلام في رواية  
 ابي بصير والله لو ما كنت من امر الناس شيئا لاقمتهم بالسيف والسوط  
 حتى يطلقوا لمدة كما امر الله عز وجل وقوله في رواية معمر بن وشيكه  
 لا يصلح الناس في الطلاق الا بالسيف وقوله في رواية ابي بصير ايضا  
 ثم لم اؤت رجل قد خالف الا اوجبت ظهره وقول الصادق عليه السلام  
 في رواية الفضل الهاشمي لا يقع الطلاق الا على كتاب الله او السنة لانه  
 حد من حدود الله عز وجل يقول اذا طلقتم النساء فطلهن لعدتن  
 واحصوا المدة وبقول واشهدوا ذوي عدل منكم وبقول تلك حدود الله  
 ومن يمتد حدود الله فقد ظلم نفسه الى غير ذلك مما هو ظاهر في كون  
 الطلاق لغیر السنة محرما ويرد فاعله الى الكتاب برغم انه يوجع ظهره  
 ضربا اذا خالف وانه تمدي من حدود الله الظاهر في ان مخالفة السنة ليست  
 لمجرد التمدي من حد قصده من حيث قصد التشريع بل من حد فعله  
 من حيث انه ارتكب محرما ولذا يقام بالسيف والسوط حتى يطلق لمدة



كما سمعته في الرواية الظاهرة في ان اقامته بذلك انتهى من النكروا  
يجبر بذلك على موافقة الطلاق السنة وترك مخالفتها لکن لو ثبت الحرمة  
بظهور هذه الروايات وغيرها مما ورد في عدم صحة الطلاق بمثل انت  
خليفة او برية من قوله في رواية زرارة لو كان لي سلطان لا وجعت والله فلا  
يختص ذلك بالثقة المتقدمة التي يطلق البدعة عليها اصطلاحاً . ان كل  
طلاق يخالف السنة افتقد شرط من الشروط كما ذكر في رواية الفضل  
الهاشمي فلا وجه لما قد يقال في اختصاص طلاق البدعة بما ان ذلك  
من جهة اختصاصها بمرور النهي عنها دون غيرها مما يبطل لفقد الشرط  
ولذلك يختص الاثم بما دونته كما لا وجه اني الدليل على الحرمة من غير  
جهة التشريع بعد ظهور مثل هذه الاخبار في الحرمة كذلك ثم انه  
ربما قسم النبي الى البائن والرجعي . المعاني درءا جعل العدي كما هو  
المعروف فصلا من الرجعي لا قسماله ولا يخفى عدم استقامة شيء من  
هذين التفرقة . يميز لعدم اتيان جميع اقسام الطلاق بعد ملاحظة كون  
البدعي في تقسيمه الى الطلاق اليه والى النبي اصطلاحاً في الطلاقات  
الثلاث المذكورة لخروج غيرها مما فقد فيه شرط من الشروط الاخر  
من جميع الالف . ام كما لا يستقيم جعل "مدى قسمي البائن والرجعي" فانه  
ان كان لمعظ كل طلاق فانما منه بجميان والثالث بائن فلا يكون حارحاً  
من الرجعي والباين وان كان لمعظ لمجموعة من حيث ان له اثاراً خاصاً  
وهو عدم الحلية للزوج حتى تنكح زوجاً غيره فمع ان مجرد ترتيب الاثر  
على طلاقين . جميعين وطلاق بائن لا يوجب كون الجميع فرداً . فانه لا  
في قبيل اثلاث لزم حينئذ تجميع اقسام بلحاظ جميع الطلاقات الثلاث  
المدينة التي تبلغ التسع المراكب من ستة طلاقات رجعية وثلاثة ابدعية

في الحرمة الابدية ومن هنا يتضح عدم استقامة جبل العدى فسد من  
الرجى فان الرجى منه داخل في الرجى والباين منه داخل في البائن  
وان كان يلحظ المجموع بطل كونه من اقسام الرجى لان المركب من  
الداخل والخارج خارج ولزم حينئذ جملة قسميها فيازم عليه من الاشكال  
ما تقدم وعلى اى حال فالطلاق البائن وهو الذي لا يصح للزوج معه  
الرجعة بهاسته (الاول) طلاق اتى لم يدخل بها والظاهر ان اعتبار الدخول  
الذي يناط عليه المحكم بالقبول دون الدبر لانصراف الادلة المشتبهة  
عليه الى الدخول في القبل بل وما هو كناية عنه مثل المس والمس ونحو ذلك فان  
مثل ذلك كناية عن الدخول المنصرف الى ذلك الا ان يدعى حكومة قوله  
هو احد الماتيين على ذلك لكنه كما ترى في مقام بيان المحكم من  
وجوب الفصل وغيره لا لتحقيق مناط الدخول فلا ينافي كونها غير مدخولة  
بها بالنظر الى هذا المحكم وان وجب الفصل لكون الدبر احد الماتيين  
ومنه يظهر انه لا وجه للتمسك بصدق التقاء الحنايين والمواقعة وان فسر  
الاتقاء بالتعاذى فان عنوان الموضع وع في هذا الباب هو الدخول وهو  
منصرف الى الدخول في القبل وان كان الدخول في الدبر دخولا حقيقة  
فضلا عن مثل تعاذى الحنايين نعم لو لم يكن هناك انصراف وكان القدر  
المتيقن في مقام التخاطب من مثله لو كان في حيز الاثبات هو الدخول  
كان المتيقن في التخاطب في المقام الذي هو وقوعه في حيز النفي عدم  
الدخول مطلقا ولو دبرا لان المتيقن كذلك يختلف بحسب الاثبات  
والنفي ومما ذكرنا يظهر سقوط التمسك في ذلك بمثل دعوى امكان  
سبق المنى الى الرحم مع الدخول في الدبر وقوله هو احد الماتيين كما نعتك  
بهما وما قبلهما في الجواهر ولو شك في ذلك فان كانت المطلقة في الطلاق



الرجعي زوجة حقة كما هو ظاهر الرواية والطلاق في مودها انما بعد  
استعداد الحصول لفرق بعد انقضاء المدة استصعبت الزوجة المألومة  
قبل الطلاق وان كانت المطلقة به بحكم الزوجة فيما هو الاثار من وجوب  
النفقة وان مكنت وجواز الوطى وغيره فان كانت مكنت ذلك بالرجوع  
الذي لا يتحقق الابتناء وانما يحصل بالفعل من جهة صدوره عن الرجوع  
ابتنائي لا مطلق بالفعل فالثالث انما هو في تأثير الرجوع كذلك في تجديد  
اثر الزوجية والاصل عدمها والابان كانت لا تار مرنية كما كانت مرنية قبل  
الطلاق لا من جهة انقطاعها بعد الطلاق وتجديدها بالرجوع البتاني فالاصل  
بقائها ايضا (ثاني) طلاق البائنة وهي البائنة خمسين او تسعين سنة على  
حسب اختلاف النساء من حيث كونها قرشية او بنطية او غيرها (والثالث)  
طلاق الصغيرة وهي من لم تبلغ سن امكان الحيض وهو التسع وان كانت  
مدخولة بها (الرابع والخامس) طلاق الحلم وبارات مع عدم الرجوع في  
البذل (السادس) المطلقة ثلاثا فيها رجعتان وان كانت الرجعة بعد جديد  
والطلاق الرجعي هو الذي الزوج سراجعتها في المدة سواء راحم او لا  
والمدى هو المركب من طلاقين رجعيين وطلاق ثالث بائن لكن كفيه  
ان يطلق اولاه على الشرائط براجعتها قبل خروجها من المدة وواقعها  
ثم يدها حتى تدخل في طهر غير المواقعة فيطلقها ثم براجعتها في المدة  
وواقعها ثم يطلقها في طهر اخر فاها حيث تحرم عليه حتى تنكح زوجا  
غيره فاذا نكحت غيره وطلقها وعقد عليها وطلقها تلك طلاقات كذلك  
حرمت عليه حتى تنكح زوجا غيره فاذا نكحت غيره وطلقها فتزوجها  
زوجها الاول وطلقها ثلاث طلاقات كذلك حرمت عليه ولا تحل له بعد  
ذلك ابدا بغير خلاف ولا شك في شيء من ذلك بل الاجماع قد جبهه عليه



وربما يستدل له بجملته روايات لادلالة لها على المطلوب منها رواية ابي  
 بصير عن ابي عبد الله في حديث قال سئلته عن الذي يطلق ثم يراجع  
 ثم يطلق ثم يراجع ثم يطلق فتلك التي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره  
 فينكحها رجل فيطلقها على السنة ثم ترجع الى زوجها الاول فيطلقها  
 ثلاث مرات وتنكح زوجا غيره فيطلقها ثلاث مرات على السنة ثم تنكح  
 فتلك التي لا تحل له ابدا فانه مع عدم التمرض فيه لوقوع بعد الرجوع  
 كما هو معتبر في المدي لا ظهور للرجوع في كونه في المدة بل هو اهم منه  
 ومن الرجوع بمقد جديد بعدها واما حرمتها عليه بعد الطلاقات الثلاث  
 حتى تنكح زوجا فلا يكون قرينة على ارادة الطلاق المدي لان الحرمة  
 المتوقف رفعها على نكاحها غير زوجها ثابتة نصا وفتوى حتى في الطلاق  
 السنني بالمعنى الاخص مع ان قوله ثم ترجع الى زوجها الاول فيطلقها ثلاث  
 مرات لادلالة له على كون الثلاث طلاقات عدليا بل المراد وقوع ثلاث  
 طلاقات في الجملة على السنة بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من قوله بعد ذلك  
 فيطلقها ثلاث مرات على السنة واما تنزيل هاتين الفقرتين على الطلاق  
 المدي بقرينة ما تقدم كما ربما يتوهم فلا وجه له لعدم ظهوره كما عرفت في  
 الطلاق المدي بعد احتمال كون المراد من الرجوع ما يحصل بالمقد الجديد  
 كما هو المراد قطعا من قوله ترجع الى زوجها الاول على تقدير ظهوره  
 في ذلك فلا يصلح ذلك بمجرد قرينة على حمل الطلاقات الثلاث السنة  
 بالمعنى الاعم على المدي في الفقرتين لاحتمال ارادة فرض التلقيق من  
 المدي والسنني بالمعنى الاخص ونحوها خبر زرارة وداود بن سرحان عن  
 ابي عبد الله قال ان الذي يطلق الطلاق الذي لا تحل له حتى تنكح زوجا  
 غيره ثلاث مرات لا تحل له ابدا فان عدم دلالة على التحريم ابدا بالتسم

المركب من ثلاث طلاقات عديدة اوضح بل ربما يظهر من رواية جميل بن  
 دراج التحريم ابدا بالتسم من طلاق السنة وهي من اي عبد الله عليه  
 السلام قال اذا طلق الرجل المرأة فتزوجت ثم طلقها - ازوجها وتزوجها  
 الزوج الاول ثم طلقها فتزوجت رجلا ثم طلقها فتزوجها - الاول  
 ثم طلقها الزوج الاول هنا قلنا لم تحل له ابدا ولا قل من عدم ظهوره في  
 الطلاق للمدة فلا بد اما من طرحه لشذوذه وعدم العمل به واما من حمله  
 على الطلاق المدي ولو بملاحظة الاجماع الذي هو المناط في هذه المسئلة  
 لان الروايات التي يستدل بها في المقام خالية عن الدلالة على التزام ولما  
 مافي رواية الحصال في تعداد المحرمات بالسنة وتزوج الرجل امرئته قد  
 طلقها للمدة تسع تطليقات فلا دلالة له على ان المناط في التحريم المؤبد  
 هو التسم على الوجه المزبور لانه انما يتتبع على كون الطلاق المدي عبارة  
 من مجموع اثلث وليس فيه ولا في غيره دلالة على ذلك بل ربما يستظهر  
 خلاف ذلك من صحيحة زرارة عن الباقر قال فيها واما طلاق المدة الذي  
 قال الله تعالى فطاهوهن لعدتهن فاذا اراد الرجل منكم ان يطلق امرئته طلاق  
 المدة فلينتظر بها حتى تحيض وتخرج من حيضها ثم يطلقها تطليقة من  
 غير جماع وبشهاد شاهدين عدلين وراجعا في يومه ذلك ان احب او  
 بعد ذلك بايام قبل ان تحيض وبشهاد على رجعتها ويوافقها حتى تحيض  
 فاذا حاضت وخرجت من حيضها طلقها تطليقة اخرى من غير جماع  
 وبشهاد على ذلك ثم يراجعها متى شاء قبل ان تحيض وبشهاد على رجعتها  
 ويوافقها وتكون معه الى الحيض اي الحيضة الثالثة فاذا خرجت من حيضها  
 الثالثة طلقها التطليقة الثالثة بغير جماع وبشهاد على ذلك فان فعل ذلك  
 فقد بانت منه فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الحديث فانه يظهر



منه ان الطلاق المدي في مقابل السني بالمعنى الاخص الذي عرف في صدر الرواية بقوله واما طلاق السنة فاذا اراد الرجل ان يطلق امرئته فلينتظر بها حتى تطمث وتطهر فاذا خرجت من طمثها طلقها بتلبية من غير جماع، يشهد شاهدان على ذلك ثم يدها حتى تطمث طمثين فتتقضي عدتها بثلاث حيض وقد بانت منه ويكون خاطبا من الخطاب ان شئت تزوجته وان شئت لم تتزوج الحديث والمقابلة انما هي في الرجوع في العدة والمواقة فيها وعدم الرجوع فيها وتركها حتى تخرج من العدة وتصير بائنة لا رجوع له اليها الا بعد جديد اذا رضيت به لانه حينئذ خاطب من الخطاب فيكون الطلاق المدي اما عبارة عن خصوص الطلاق الاول من حيث انه يرجع فيه اليها وواقعا او خصوص الثاني من حيث وقوعه بعد الرجعة والوقاع اوها مما وعلى كل تقدير فالطلاق الثالث لا يكون عديا بل هو طلاق بائن لانحل الزوجة له حتى تنكح زوجا غيره فلا تدل هذه الرواية على كون اطلاق المدي بمجموع الطلاقات الثلاث ويكون الطلاق الثالث ايضا عديا لا بلحاظ اطلاق اسم الاكثر على الاقل او من باب المجاورة فيكون اطلاق العدة على التسع المرتبة ينعم من المجاز لان الطلاق الثالث من كل ثلاث لا يكون العدة لان كونه لها باعتبار الرجوع والوقاع فيها كما يظهر من صحيحة زرارة المتقدمة بل يظهر ذلك من صحيحة ابي بصير الموافقة لمضمون هذه الصحيحة المعبرة عن الطلاق المدي المقابل للسنني بالمعنى الاخص بطلاق الرجعة فان كان الملاك في صيرورته عديا وقوعه بعد الرجوع والوقاع وان لم يقع بعده رجوع ولا وقاع كما من النهاية وجماعة كان الطلاق المدي منحصرا في الطلاق الثاني لو لم يراجع ولم يواقع بعد ذلك اوفية وفي الثالث لو راجع وواقع دون الاول لعدم سبق الرجوع



والوقاع وان كان مجرد الرجوع والوقاع في المدة كان منحصرا في الاول والثاني وعلى اي حال لا يكون الطلاقات الثلاث عددا ولم يظهر موضع لطلاق المدي الثلاث على الوجه المزبور كما ادعاه في الجواهر ليكون التطبيقات التسع على الوجه المزبور من التسع المدي لبوجب التحريم ابدا كما هو المناط في الرواية المتقدمة بل بناء على ما ذكر لا تقع الطلاقات التسع المدية الا مع وقوع ثلثة عشر طلقة يكون الاخير منها طلاقا رجعيا وبه يتحقق موضوع الحرمة الابدية اذ لا بد حينئذ من وقوع ثلاث طلاقات يفصلها عن غيرها النكاح الجديد اربع مرات وطلاق اخر رجعي بحد المحلل الاخير وعلى تقدير كون الاول منها هو المدي يلزم وقوع سبع وعشرين طلاقا كما لا يمد كونه هو الظاهر من صيغة ذرارة المتقدمة لانه ذكر ان اطلاق المدي الذي تصدى لنفسه هو الذي اصر به في قوله تعالى واذا طلقتم النساء فطهرن امدنهن ومن المعلوم ان المأمور به من الطلاق هو طلاق واحد لا متعدد فانطلاق المدي لا يكون الا واحدا وهو اطلاق الذي يقع اولا وراجع وواقع بعده واما ذكر الطلاق الثاني والثالث فهو لبيان ما يحتاج منه الى التعديل لا ما هو من جملة الطلاق المدي كما يلزم ذلك ايضا لو كان الطلاق المدي عبارة عن الثلاث بالنحو المزبور اذ يكون المجموع حينئذ طلاقا واحدا عددا واللازم حينئذ في تحقق التحريم المؤبد تحقق تسع طلاقات يكون كل واحد منها مركبا من هذه الثلثة لان المقروض حينئذ ترك كل واحد منها من ثلاث طلاقات اثنان منها رجعيان والثالث بائن والجملة الرواية لا تنيل الا على ان تسع تطبيقات للمدة يوجب التحريم ابدا وبه يقيد الاطلاقات الدالة على عدم الحلية مع الطلاق نشا للمدة الا مع

نكاحها لزوج غيره بما اذا لم يصل حد التسع والا حرمت عليه ابدا كما  
لا بد من حملها ايضا على انها لبيان مجرد ان الطلاق ثلاثا لعمدة سبب  
للتعريم الذي لا يرفعها الا نكاحها بغيره لانحصار السبب فيه فلا ينافي  
كون الطلاق ثلاثا للسنة مطلقا سواء كان بالمعنى الاعم او الاخص سيما  
ايضا في ذلك واما ان التسع من الطلاق العمدي بماذا يتحقق فلا دلالة  
عليه فالعمدة في مستند الحكم المزبور هو الاجماع هذا كله بالنسبة الى  
الحرمة واما الامة فان كان في النصوص المزبورة اطلاق بالنسبة اليها اخذ  
به الا اذا قام الدليل على خلافه والا فلا بد في مخالفة الاصل من الاقتصار  
على مورد قيام الدليل لكن قد استغاضت النصوص بتعريمها المحتاج الى  
الى المحال بطلقتين بينهما رجوع ووقاع واما الحرمة الابدية فلا دليل على  
حصولها بتكرر ذلك ثلاثا وحيث ان كان في ما دل على التعريم بالتسع  
العمدي اطلاق بشاها فهو ولا بد حيث ان من مراعاة التسع فيها وان  
كفى في الحرمة المتوقعة على التحليل طلقان والا كان مقتضى الاصل  
عدم حرمتها ابدا وان تكرر ذلك بازيد من المثل بل بما يتجاوز عن  
التسع لكن قد يدعى ان المستفاد من الحكم في الحرمة هو الحرمة ابدا  
مع وقوع الثلث من النطقتين بناء على انها النصف من الحرمة وحيث  
لا يتصور التنصيف في الطلاق جمل طلاقها لعمدة طلقتين بينهما رجوع  
وقاع وبتكراره ثلاثا يحصل التعريم به ابدا في حرمة او امة لكنه كما  
تري فان كونها نصف الحرمة لا يقتضي الحرمة ابدا بتكرر الطلقتين ثلاثا  
وان اقتضى الاكتفاء في التعريم الموقت بشتين لعدم جواز التنصيف في  
الطلاق اذ المفروض انه لا دليل على ان تكرر الثلاث من ذلك يوجب  
التعريم ابدا ومقتضى ما ذكر من كونها نصف الحرمة هو الاكتفاء بخمس



طلقات في الحرمة الابدية وان كان النصف الحقيق اقل من ذلك، نصف  
 لما صر من عدم التنصيف في الطلاق ويمكن استفادة الحكم بالتحريم  
 ابدا بتكرر الثلاث منه من رواية زرارة وداود بن سرحان عن ابي عبد الله  
 قال ولدي يطلق الطلاق الذي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ثلاث  
 مرات وتزوج ثلاث مرات لا تحل له ابدا نكحتها مرة واحدة انضرب  
 القاعدة لانكر الطلاق المحرم غاية الامر لا بد من تخصيصها بغير العدى  
 لعدم ثبوت الحرمة ابدا مع تكرار المحرم من غيره ثلاثا لكن قد يستشكل  
 في الرواية من حيث اشتغال ذيلها على الزوج ثلاثا فانه ليس بمنفرد قطعا  
 في الحرمة ابدا لكن لا بد من رفع اليد عن ظهور اعتبارها على كل حال  
 اذ لا يعتبر ذلك حتى في الحرة بل يمكن دعوى عدم ظهورها في اعتبار  
 ذلك في الحرمة الابدية بل المراد منها بيان ماهو الواقع في الخارج عند  
 تحقق موضوع الحرمة كذلك فان الذي يطلق الطلاق المحرم ثلاثا قد تزوج  
 بها ثلاثا وطلقها بالطلاق المحرم الذي يتوقف عليه على نكاح غيره  
 ثلاثا فتزويجه لها ثلاثا باحاطة الزوجية الاولى التي لحقها الطلاق الاول  
 وليس المراد تزويج الغير لها ثلاثا حتى يستشكل بعدم اعتبار ذلك قطعا  
 ومن المعلوم ان تزويج الزوج لها ثلاثا لازم طلاقه لها ثلاثا بالطلاق  
 المحرم وعلى اى حال فلا اشكال ولا خلاف ظاهرا انه يعتبر في الطلاق  
 العدى الرجوع والوقوع في المدة فلو لم واقع لم يكن من الطلاق العدى  
 مطلقا حرة كانت او امه ولا يترتب على التسع منه التحريم الابدى لما  
 عرفت من الاجماع على ذلك وان لم تكن النصوص واقية به (خاتمة) فيها  
 مسائل (الاولى) اذا طلقها لثنية بالثنية الاخص ثلاثا حريت عليه في  
 الثلاث حتى تنكح زوجا غيره فاذا طلقها الزوج الاخر وخرجت من



المدة جازله مراجعتها بقصد جديد ولم تحرم في التاسعة عليه ابداء ولا يرد  
 استيفاء المدة في الطلاق الثالث تحريرا بلا خلاف في ذلك الا من  
 ابن بكير والصدوق فقد حكى عنهما انهما قالا ان الخروج عن المدة في  
 الطلقة الثالثة هادم للطلاق فله نكاحها بلا محلل لكن قد استفاضت  
 النصوص على خلافهما مع احتمال ان يكون مخالفة ابن بكير لمجرد التنبيه  
 ونحوها مما يسوغ له ما ظهره لابن سماعة من عدم سماعه رواية في ذلك  
 وانما ذلك مما رزقه الله من الراي بعد ملاحظة اجماع الصحابة على تصحيح  
 ما يصح عنه لعدم كون مثل ذلك قادحا فيه اذا احتمل كونه قد وري  
 فيه وظهر ذلك للتحية او كان قاطعا بان الحكم الوانمي ذلك ولا جمل  
 الاعتماد على قطعه قد اسند ذلك الى زرارة اتصارا لمذهبه حيث ان  
 الصحابة ما كانوا يقبلون منه ذلك بمجرد كونه رأيا له وعلى اى حال فلا  
 ينبغي الاشكال في المسئلة بعد وضوح استفاضة النصوص بذلك واتفاق  
 الاصحاب من غيرهما على الحكم المذكور (المسئلة الثانية) ان الحامل لا تطلق  
 الطلاق الا في المني الاخص لعدم تصور ذلك فيها وهي حامل - ثم  
 كون عدتها وضع حملها كما هو المعروف بين الاصحاب نصا وفتوى واما  
 الطلاق المدي فلا ينبغي الاشكال في وقوعه عليها فاذا طلقها وراجعها  
 جاز ان يطلقها ويطاها ثانية بعد شهر او مطاها للمدة بل من القواعد  
 ومحكي الايضاح وغيره الاجماع عليه ويدل عليه بعد اطلاق الادلة  
 خصوص جملة من الروايات التي منها موثق اسحاق بن عمار قالت لابي  
 ابراهيم الحامل يطلقها زوجها ثم يراجعها ثم يطلقها ثم يراجعها ثم يطلقها  
 الثالثة قال تين منه ولا نحل حتى تنكح زوجا غيره وموثقته الاخرى  
 عن ابي الحسن الاول - ثلثة من العبلى تطلق الطلاق الذي لا نحل

له حتى تنكح زوجا غيره قال نعم قلت أنت قلت إذا جامع أبس له  
ان يطلق قال ان الطلاق لا يكون الا بم طهر قد بان او حمل قد بان  
وصرسل ابن بكير قال في الرجل تكون له المرأة الحامل وهو يريد ان  
يطلقها قال يطلقها إذا اراد الطلاق بينه وبينها بشهادة الشهود فان  
بدا له في يومه او بعد ذلك ان يراجعها يريد الرجعة بينهما فليراجع وليواقم  
ثم يبدو له فيطلق ايضا ثم يبدو له فيراجع كما راجع اولا ثم يبدو له  
فيطلق فهي التي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره اذا كانت اذا راجع  
يريد الموافقة والامساك واما الطلاق الذي بالمدنى الاصح فمن الشبغ  
وابني راج وحمة عدم جوازه للجمع بين النصوص السابقة والنصوص  
الكثيرة المشتبهة على الصحيح وبغيره لدلة على ان الحل يتعلق واحدة  
فتعمل على ارادة في الطلاق للسنة بالمدنى الاصح وهو طلاقه ا بعد  
الرجعة بلا موافقة وحمل تلك النصوص على ارادة الرجوع مع الموافقة  
كما هو مورد بعض النصوص بل امر بها في صرسل ابن بكير المتقدم  
لكنه كما ترى مجرد تبرع في الجمع والاولى حمل هذه النصوص على ارادة  
الوحدة بحسب المدة والشرط لتداخل الطلقات اثبات في المدة  
كتداخلها في الشرط اذا لا يعتبر فيه تمدد الطهر سواء لم يواقعها  
او الوحدة بحسب الصورة نظرا الى اتصالها وعدم ترتيب الاثر على الرجعة  
بالوقاع فتشبه ما عليه العامة من ان تطبق ثلاثا في مجلس واحد بلا رجعة  
لان الرجوع بلا ترتيب اثر ظاهر وهو الجماع كلا رجوع غاية افرق انه هناك  
انشاء الرجوع بخلاف العامة الذين لا يعتبرون ذلك ايضا لكنه لا يوجب التمدد  
صورة فهي من حيث عدم الفصل بينهما هو اثر الرجوع واحدة صورة بل لا يبعد  
كونه المراد من غيره محادل على ان الرجعة بالجماع والافهي واحدة مثل وايضا يطلق



بن عمار عن ابي الحسن قال الرجعة بالجماع والافاء هي واحدة ورواية ابي بصير عن  
 ابي عبد الله قال المراجعة في الجماع والافاء هي واحدة وبذلك يجمع بينها  
 وبين ما دل من النصوص على جواز الرجوع بغير جماع نعم في رواية محمد  
 ابن منصور الصنف من ابيه عن ابي عبد الله في الرجل يطلق امرئته وهي حبل  
 قال يطلقها قلت فراجعها قال نعم يراجعها قلت فان بدا له بعد ما راجعها  
 ان يطلقها قال لا حتى تضع الكعما تحمولة على كراهة طلاقها بعد الرجوع  
 بلا موافقة من حيث الوقوع في المشابهة المذكورة بمحصول الوحدة صورة  
 فلا تنافي النصوص السابقة نعم في بعض الروايات ما لا يقبل هذا الحمل  
 مثل رواية اسحاق بن عمار عن ابي الحسن قال قلت له رجل طلق امرئته  
 ثم راجعها بشهود ثم طلقها ثم بدا له فراجعها بشهود ثم طلقها بشهود تبين منه قال  
 نعم قلت كل ذلك في طهر واحد قال تبين منه قلت فانه فعل ذلك باسراء حال  
 تبين منه قال ليس هذا مثل هذا فان الظاهر منها ان الـ قال من حيث البيونة  
 وعدمها بعد وقوع الطائعات الثلاث على الحامل في طهر واحد مع الفراغ من  
 صحتها لا الـ قال من صحة ما زاد على الواحدة وعدمها فلا بد من  
 طرحها لمنافاتها للنصوص الدالة على البيونة وتوقف الحل على الحمل مع  
 وقوع الطلاق ثلثا من غير فرق بين الحامل وغيره فليس في مقابلة تلك  
 النصوص الظاهرة في الاطلاق ولو بملاحظة ترك الاستفصال الدالة على  
 جواز طلاق الحامل ثلثا وان لم يواقع الا ما عرفت من النصوص الدالة  
 على ان طلاق الحبل واحدة فان ثبت اظهر به النصوص السابقة عنها  
 فهو وتحمل هذه على بعض المحامل المتقدمة والا فتطرح هذه النصوص  
 بلحاظ اعراض المشهور من الاصحاب عنها مع انها على احتمالها على  
 الصحيح وفيه كانت يبرئ منهم ومعهم وما ذكر يظهر حال غيرها



مما دل على التقييد بمضى شهر فانه محمول على ارادة الخروج عن مشايمة  
 العامة بعد اظهرية النصوص المطلقة في الاطلاق بل ومنه ظهر الحلف في  
 الحائل اذا طلقها ثانيا في طهر اخر من غير سبق الموافقة التي اختلفت  
 الروايات في ذلك بين ما دل على عدم وقوع الطلاق الثاني اذا سكنت  
 الرجعة من غير جماع وبين ما دل على ان الرجعة بالجماع والا فغايها  
 واحدة وبين ما دل على جوازها بنفسه فانه اظهر في الدلالة على الجواز  
 والوقوع مما دل على عدمه الذي حكى الفتوى بمضمونه من ان ابي حنبل  
 فيحمل ما دل على عدمه اذا اراد ايقاعه على كراهة ايقاعه بلا وقاع من  
 حيث ان عدم ترتيب الاثر على الرجوع يوجب الوحدة التي بها يشابه  
 ما يفعله العامة من تكرار الطلاقات في مجلس واحد بلا رجوع مثل  
 صبيحة بن الحجاج عن ابي عبد الله الرجل يطلق امرأته له ابن راجع  
 وقال لا يطلق التلبية الاخرى حتى يمسها ويحمل ما دل على عدمه  
 بعد وقوعه على ارادة حصول الوحدة في الصورة مثل رواية علي بن  
 خنيس عن ابي عبد الله عن الرجل يطلق امرأته تلبية ثم يطأها الثانية  
 قبل ان يراجع فقال ابو عبد الله لا يقع الطلاق الثاني حتى يراجع  
 ويجمع فتحمل على ارادة انه لا يقع الطلاق الثاني على نحو يمتاز من  
 الاول الا اذا راجع وجامع والا فهو كالطلاق الاول من حيث عدم  
 ترتيب الاثر على الرجوع بالجماع بل ربما بشر بارادة الكراهة ما في موثقة  
 اسحاق بن عمار من قوله لا ينبغي له اذا هو راجعها ان يطلقها الا في طهر  
 اخر قال نعم قلت حتى يجمع قال نعم فان التعبير بيني مشر او ظاهر في  
 ان تعدد الطهر واعتبار الجماع لجرد النيب ولا حاجة الى الجمع بينهما وبين  
 ما دل على الجواز من النصوص الكثيرة التي هي كالصريح في ذلك

بإرادة طلاق السنة منها وإرادة طلاق المدة من تلك الروايات الدالة على  
 عدم وقوع الثاني بعد عدم وجود الشاهد عليه إلا ما يجب طرحه من  
 حيث اشتماله على عدم الحاجة إلى المحلل مع تكرار الطلاق بلاجماع مثل رواية  
 مولى بن خنيس عن أبي عبد الله الذي يطلق ثم يراجع ثم يطلق فلا يكون بين  
 الطلاق والطلاق جماع فتلك محل له قبل أن تزوج زوجا غيره والتي لا تحل له  
 حتى تنكح زوجا غيره هي التي تجامع بين الطلاق والطلاق (المسئلة  
 الثالثة) إذا شك المطلق في إيقاع أصل الطلاق لم يجب عليه إيقاعه لرفع  
 الشك بل كان النكاح بمقتضى الأصل محكوما بالبقاء كما أن مقتضاه عدم  
 الزيادة لو شك فيها فيحكم بعدم ما يترتب عند حصولها من التوقف على  
 المحلل أو الحرمة الأبدية ولو علم أصله وعدده وشك في وقوعه للسنة أو  
 المدة كما لو علم بوقوع تسع تطبيقات مع الشك في أنها كانت للسنة  
 فيحل له نكاحها بمقد جديد بعد المحلل أو للمدة فتعزم عليه أبدا فالأصل  
 بقاء الحلية الغير الاقتضائية الثابتة أولا على معنى حلية تزويجه بها إذا  
 لم تكن متزوجة به أو بغيره أو لم تكن في عدة الغير غيبة الأمر أنها تبدلت  
 بما هو من الاقتضاء لو كانت الطلاقات سنية بناء على أنها تقتضى الحلية  
 بمقد جديد ولو بعد المحلل لكن ذلك لا يمنع عن استصحابها بثبوتها  
 الغير الاقتضائي نعم لا يثبت به الآثار المرتبة على الحلية الاقتضائية  
 ككون شرط خلافها محرما للحلال فيوجب بطلانها لكن لا حاجة إلى  
 ترتيبها لأن جواز تزويجه لها إنما يثبت بمجرد الحلية الأزلية المطلقة على  
 عدم وجود ما يمنع منه شرعا من نحو التزويج القملي منه أو من غيره  
 بها ونحوه وليس استصحابها معارضاً وأما المارضة إذا اريدت في الحلية  
 الاقتضائية بالأصل فانه معارض بنفي الحرمة المؤبدية به ولو علم وقوع



الطلاق من أحد الزوجين أزواجه فاشتهت المطلقة غيرها فلا يجب عليها ترتيب آثار الطلاق على زوجها لانهما جريئاً كواجدي التي في الثوب المشترك بل وكذلك غيرها اذا لم يكن هناك تكليف يتلقى في مورد هما فيجوز لكل منهما ترتيب آثار الزوجية على من هي عنده وان لم اجالا بان امرئته او امرئته وجل اخر مطابقة وبما مل الغير منهما معاملة الزوجية نعم ربما تعلق بالغير تكليف في مورد مثلما كان واجدي التي في الثوب المشترك اذا ارد الغير استيجارهما لكنس المسجد مثلاً فانه مع الاستيجار يعلم انه يمكن المجنب من المبيت في المسجد بل قد يتصور ذلك مما بالنسبة الى الحاكم بناء على تكليفه بالفرق بين لاهي والاجنبية فيلزمهما بالطلاق تحصيلاً للفرق لانه لا وجه يستدله في ذلك اذ لا حجة هنا تقتضي ذلك بعد جواز ترتيب آثار الزوجية لكل منهما ظاهراً وان كانت احدهما مطلقة وافما نعم لوقام الدليل على انهما ام الشارع تفرق الاجنبية وافما بالطلاق عن زوجها الا ان لازم التفرق لكن ليس ذلك مختصاً باحداً بل يجب على كل واحد الزامهما بالطلاق دفعا لوقوع المنكر فاف في الجواهر من اتيان باب المقدمة في حق الحاكم بالنظر الى التكليف المحسني في حقه بالتفرق ليس في محله لما عرفت من عدم ثبوت خطاب محسني يقتضي امتثاله التفرق كما لا خطاب كذلك لو علم الحاكم بان احدهما شخصين تزنا معاً فانه لا تكليف محسني يقتضي حبهما حتى لا يقع الزنا لان ادلة النهي عن المنكر لا تشمل مثل الفرض الذي يستلزم حبهما الوقوع في المنكر لانه منع لغير الزاني وافما عن حقه مع انه ابناه له بل ولا يجوز توجيه الخطاب على نحو يشملهما بالمنع من الزنا لانه المنه لغير الزاني منهما بل



ولا يجوز غيبة ما بان أحدهما يزني كما في غير الفرض لو نصب إلى أحدهما ارتكاب شيء من المحرمات وليس الطلاق ونحوه من باب تعارض الحقوق حتى يلتبس المرجح كما قد يتوهم لأنه إنما يكون كذلك إذا كان دليل الحفيين وافيا بالشمول لمورد التعارض وليس المقام وغيره مما عرفت من الفرض مما يشمله مثل أدلة النهي عن النكر وردع القاسق ونحوه أما لعدم وقوع المنكر من أحدهما كما في فرض الطلاق المتقدم الذي عرفت أن كلامهما متمسك باستصحاب الزوجية وإن كانت إحدى الزوجتين أجنبية واقدا وأما لعدم شمول أدلته كما في فرض الزنا ونحوه لما عرفت من أن المنع والردع على نحو يشملهما أيذاء ومنع للغير عن حته فأي تكليف حسبي على الحاكم يكون الشخصان بالنسبة إليه كالناتين بالنسبة إلى تكليف المكلف الواحد بالاجتناب عن المحرم بينهما ومنه يظهر سقوط جملة مما ذكره في الجواهر في هذا المقام مما يبتني على إثبات التكليف الحسبي في الفروض المذكورة (المسئلة الرابعة) لو طلق الغالب بئنا أو رجيا وانقضت العدة ثم حضر ودخل بالزوجة ثم ادعى الطلاق قيل لا تقبل دعواه ذلك في ما يتعلق بحق الميراث وإن أخذ بأقراره بالطلاق فيما يتعلق بحق نفسه وكذا لا تسمع يفته إذا أقامها لتنزيل تصرفه على المشروع وأنه بفعله مكذب بليته وقوله فلو أولدها الحق به الولد كما يدل عليه خبر سلمان ابن خالد سئلت أبا عبد الله عن رجل طلق امرأته وهو غائب واشهد على طلاقها ثم قدم فأقام مع الميراث اشهرات ثم إن الميراث أدهت الحبل فقال الرجل قد طلقك واشهدت على طلاقك فقال يلزمه الولد ولا يقبل قوله وبشكل التمثيل المتقدم بأن التنزيل المذكور جار في قوله الذي هو فعل من أفعاله فيحمل على المشروع الذي هو

الصدق ولا فرق بالنظر الى دليل التنزيل بين ما وقع عليه ما يحسكون  
بظاھرہ مکذبا له وعدمه مع ان التكذيب امكن بملاحظة نفس الفعل  
فمن الواضح ان الفعل بمجرد لا يقتضي كذبه في دعواه لا مكان وقوعه  
على احد وجوه لا يتأني معه صدقه فيها وان كان على نحو الزنا مما فضلا  
عما لو كان للشبهة او الرجوع في العدة وان كان لمعاطة حمله على المشروع  
كما هو الظاهر من التعليل المتقدم فن المعلوم ان كذبه في دعواه وببسته  
ليس اثرأ شرعيا لوقوع الفعل في الخارج على الوجه المشروع وان كانت  
ملازما له دة لا بعد الفراغ عن عدم كون اقامته معها لشبهة لانه انما  
يدعى وقوع الطلاق سابقا في ذال دعوى الحمل من الزوجة ويريد بذلك  
نفي لحقوق الولد به شرعا اما لعدم كونه من راسا او لكونه بالزنا ولازم حمل  
اقامته معها على المشروع فعلا كذبه في دعواه وببسته ابقاء الطلاق  
سابقا اكن دليل التنزيل انما يدل على ترتيب الآثار الشرعية على  
مشروعية الفعل لا ما كان اثرها فعلا فلا وجه لعدم قبول اقراره في  
حق الغير من جهة تكذيبه بفعله سبب ابعدا عرفت من ان نسبة دليل التنزيل  
اليه والى فعله نسبة واحدة من جهة ان كليهما قبل من افعاله لا بد من حمله  
على المشروع وان فرض ان تكذيبه في قوله اثر شرعي لحمل فعله على  
الصحيح لانه انما يرتب هذا الاثر اذا لم يكن هو ايضا في حقه مورداً  
لدليل التنزيل مع ان تكذيب بيته بفعله انما يكون اذا كانت هو التي  
لقاها واما اذا قامت اليقينة بحسبة اذا كان المقام من مواردها فلا وجه  
للتكذيب بل تسمع اليقينة بمقتضى عموم ادلة صحفنا نعم يمكن ان يقال  
ان فعله ذلك ولو مع قطع النظر عن حمله على المشروع موهم له دعواه  
ولا دليل على نفوذ هذا الاقرار في حق الغير وان كان تفذا في حق نفسه  
لذا لا دليل سوى قاعدة من ذلك شيئا لك الاقرار به وهي مع انها ثبتت



بالاجماع ولم يعمل المجمعون بها في غير واحد من مواردھا لا تشمل مثل  
المفروض الذي كان اقراره في حق الغير موهونا بفعله وحيث ان مقتضى  
القاعدة لحقوق الولد به لعدم ثبوت طلاقه في ما يتعلق بالغير باقراره  
فتستصحب الزوجية وان رتب الاثر على اقراره فيما يتعلق بنفسه من  
عدم توارثه منها ونحوه فعدم سماع اقراره لانه اقرار في حق الغير ولا دليل  
على نفوذه في مثل المقام لالانه مكذب بفعله واما بملاحظة  
قيام البينة فلا وجه لعدم سماعه لانه دعوى مفرونة بالبينة سواء كان  
هو الذي اقامها او قامت حصة فلا يلحق به الولد حيث ان شرطا واما  
الرواية المذكورة فلا دلالة فيها على الالتحاق وعدم سماع دعويه حتى مع  
قيامها او اقامتها اذ لا اطلاق لها يتمسك به كما ربما يتوهم وانما تدل على  
لحوق الولد به شرعا في مقام عدم قبول قوله في دعويه الطلاق في نفسه  
وهو كما عرفت مقتضى القاعدة بعد عدم الدليل على نفوذ الاقرار في  
حق الغير في مثل المفروض وحيث ان فلا دليل لهم في ما ذكره من حكم  
المسئلة لامن حيث القاعدة لما عرفت ولا من حيث الرواية لعدم دلالتها  
على ما ذكره من عدم سماع البينة لو اقيمت او قامت هذا مع ما في  
تحرير المسئلة من الاختلال فان اللازم تحريكها بادعاء الطلاق ممن  
كان غائبا ثم حضر بعد انقضاء المدة واقام مع الزوجة واقامة  
البينة عليه لا فرض وقوع الطلاق منه خارجا حال النية  
وادعائه بعد انقضائها عند الحضور والاقامة كما  
هو الظاهر من التحرير المتقدم اذ لا وجه لتزويل  
فعله على المشروع حيث ان كونه مكذبا لقوله  
وينته كما لا يخفى هذا اخر ما اردنا  
اي راده والحمد لله







